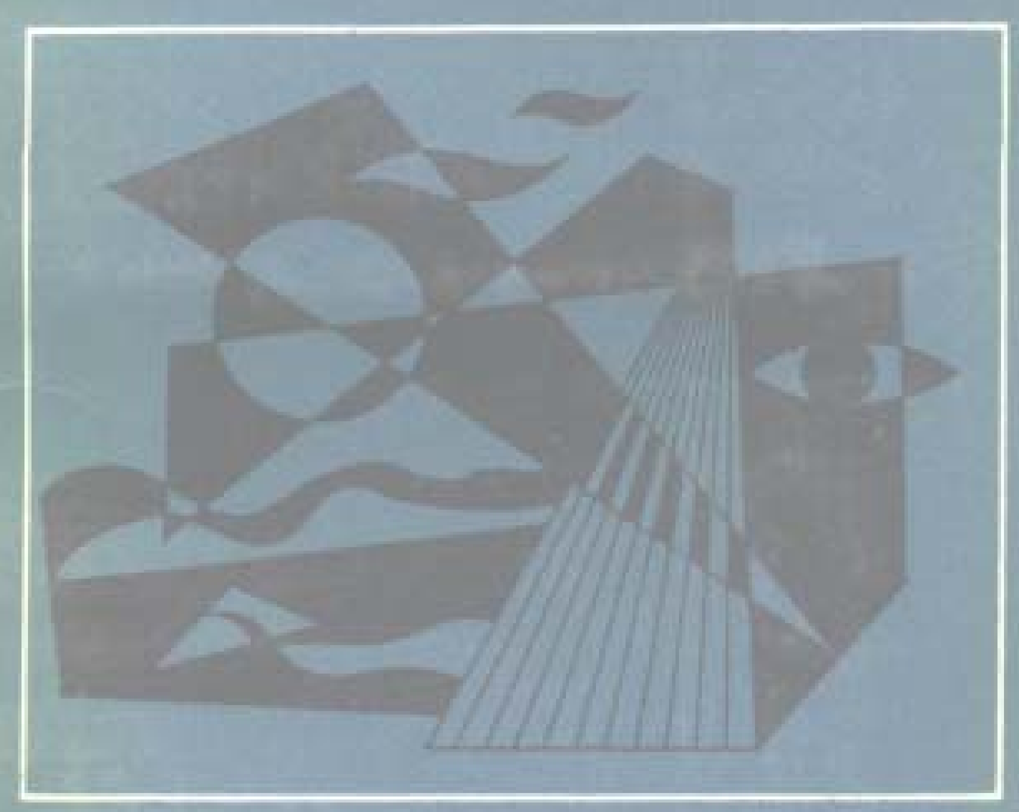
二十世纪文库

文化唯物主义

〔美〕马文·哈里斯 著
张海洋 王曼萍 译



华夏出版社

文化唯物主义

IIJI WENKU·

〔美〕马文·哈里斯 著
张海洋 王曼萍 译



责任编辑：陈观胜
封面总体设计：郭 力 钮 初 呼 汶
李 明 王大有
本书封面设计：徐天离

CULTURAL MATERIALISM
The Struggle for a Science of Culture
by
Maruain Harris
Vintage Books, New York, USA., 1980

文化唯物主义
〔美〕马文·哈里斯 著
张海洋 王曼萍 译
陈观胜 校

•

华夏出版社出版发行
（北京东直门外香河园柳芳南里）
新 华 书 店 经 销
北京市人民文学印刷厂印刷

•

850×1168毫米32开本 12.875印张 302千字 插页2
1989年2月北京第1版 1989年2月北京第1次印刷
印数1—3800册
ISBN7—80053—277—1/G·047
定价：5.45元

译者序言

1986年秋，因组译一本文化人类学方面的书去民族学院林耀华先生家拜访，叙谈中提及该书作者时，恰见先生家书架上放有该作者的《文化唯物主义》一书，遂借回翻阅。阅后，感到书中提出的一些观点有其独到之处，触及了一些值得深思的问题，如果迻译过来，对于国内建立一个较完整的人类学理论框架可能会提供某种借鉴。于是马上开始组织翻译。

本书作者马文·哈里斯系美国人类学家，执教于哥伦比亚大学，勤于思考，著述颇丰。他自称是一位马克思主义者，并尝试用马克思主义的个别观点来解释社会文化现象，近年来以其"文化唯物主义"观点独树一帜，在美国人类学同行中被视为"马克思主义人类学"的代表人物。1968年他的成名之作《人类学理论的兴起》（即将由华夏出版社出版）面世时，他的"文化唯物主义"观点已经初具雏形，十年之后，瓜熟蒂落，终于推出了眼前这部雄心勃勃的系统性理论著作。

据作者本人所言，他依据的是马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中表述的一个重要思想，即"物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。"作者根据这一基本思想而构筑了他的"文化唯物主义"体系的框架，在本书第一部分中，他集中阐述了"文化唯物主义"的认识论、理论原则和理论范围，把人类社会生活划分为四个组成部分：客位行为的基础结构

即生产方式（用于扩大或限制基本生计生产的技能和实践活动，特别是食物和其他形式的能的生产）和再生产方式(用于扩大、限制和保持人口数量的技能和实践活动)；客位行为的结构，即家庭经济(在宿营地、住宅、公寓或其他家庭住地内组织再生产和基本生产、交换和消费)和政治经济(在群队、村落、酋邦、国家和国内部及相互之间组织再生产、生产和消费)；客位行为的上层建筑(艺术、音乐、舞蹈、文学 广告、仪式、户外活动、游戏、业余爱好 科学)，思想的和主位的上层建筑(从参与者那里得到的或由观察者推断出来的关于行为的有意识和无意识的认识的目标、范畴、规则、计划、价值观、人生观和信仰)。按照"文化唯物主义"的观点，基础结构因素在人类社会生活的发展中起着决定性作用，它支配和决定着其他层次的存在和发展，即客位行为的生产方式和再生产方式决定客位行为的家庭经济和政治经济，后者又决定行为和思想的主位上层建筑，作者把这一原则名之为基础结构决定论原则。

作者倡导的"文化唯物主义"观点明显采用了马克思主义的经济基础与上层建筑的学说，并立足于马克思主义的"存在决定意识"的思想，以人类生存的物质条件来解释人类社会历史上的文化的起源 发展和异同，而坚决反对到人们头脑里的思想意识、价值观念、认知过程中去寻找社会生活发展变化的起因。因此我们看到，作者在本书第二部分中逐一评述了当今欧美学术界深有影响的几大理论(其中对辩证唯物主义的立场是错误的)，强烈抨击了其中的唯心主义观点。值得注意的是，作者极为重视人类再生产(马克思和恩格斯曾在《德意志意识形态》和《〈家庭、私有制和国家的起源〉第一版序言》中提及)，把这一因素置于基础结构中，认为它对社会结构和思想体系具有重要的影响，同时还一再强调经济、技术和生态等因素对于人类社会发展的重要作用。

作者虽然高度评价了马克思本人的思想，却批评马克思所谓

的"生产方式"的意义含混不清，并认为马克思忽视了"再生产方式"(即人类再生产)问题，主张以"再生产方式"因素代替生产力与生产关系的矛盾在社会历史发展中的地位。作者公开表示，"文化唯物主义"与辩证唯物主义有相似的理论原则，却持大不相同的认识论，因此他全盘否定辩证法，否定黑格尔的辩证思想。

作者对马克思主义的这番精心改造折射了这样一个事实，即西方知识界越来越被马克思主义这块巨大的磁石所吸引，因为离开马克思主义的研究，许多研究领域就无法深入下去，尤其在人类学中，撇开马克思主义的认识论和方法论，人类社会生活中的种种繁茂芜杂的现象就无法得到正确的解释。所以，用马克思主义来指导人类学研究势在必行。本书就是这种大格局下的一个必然产物。毫无疑问，书中所持的一些观点是我们不能赞同的，但是它尝试运用的不完全的马克思主义观点毕竟给人类学研究界吹进了一股清风。使人类学中长期以来难以解开的一些谜团有了令人信服的初步解释，而且这些解释既是历时的又是共时的，是首尾一致的，是以极为丰富的历史资料为佐证的。对于"文化唯物主义"观点(例如强调基础结构作用和人类再生产作用、区分主位与客位以及把基础结构中的许多成分移于结构和上层建筑之中等观点)，只要我们以客观的态度加以分析和探讨，就能收到他山之石可以攻玉的效果，促进国内人类学的发展。

本书涉及众多的学科和理论，笔者学识浅薄，虽竭尽全力精心校订，仍不免有疏忽误解之处，尚祈专家学者拨冗指正。

国内外知名学者林耀华先生于百忙中为本书中译本撰写前言，谨代表二位译者表示衷心感谢。

陈来胜

1987年10月30日

为中译本所写的前言

处在社会主义初级阶段的中国为了满足广大人民的物质和文化需求而必须发展生产力，生产力的发展要求理顺生产关系，理顺生产关系就要对现有的经济体制和政治体制进行必要的改革。改革需要熟谙国情，而熟谙国情又离不开对本国文化的系统研究。由此可见，文化研究对社会主义目标的实现即两个文明的建成有着至关重要的意义。

但是，文化现象的关系纷纭复杂，文化研究的内容博大精深，故欲进行此项研究则非有坚实科学的专门学科理论而不能完善其事。然则中国的社会科学工作者，特别是民族学和文化人类学工作者对于今日中国文化理论的总体框架和内部结构不可不深思而熟察之。

首先，从高处着眼，我们看到中国的文化理论体系中已有正确和科学的指导思想，这就是我们以往坚信不疑并深深获益、今后要继续坚持和加以发展的马克思主义。这是我们建立科学的文化理论体系的良好前提。循此前进，中国的文化理论体系建设和文化研究必能事半功倍。这是大可乐观的。

其次，从低处着眼，我们的辽阔国土上居住着56个民族。它们各有源远流长的历史和绚烂多姿的文化，可谓宝库藏珍，万物皆备。这是令人鼓舞的雄厚基础。凡此种种皆为建立中国的文化理论体系的有利条件。

然而，我国文化科学理论框架的建立之中也有薄弱层次，那就

是我们的专门学科的基础理论或曰学科方法论不够厚实。学科规范未臻严谨完善之境，以至于难以达到正确的科学指导思想和具体研究实践的有机结合。这一层次得不到充实，则国内的文化科学研究将如骨鲠在喉、不能得到迅速的发展。长此以往，我们会有愧于改革开放的大好形势并有负于国内知识各界寄予中国民族学和文化人类学界的厚望。

有鉴于此，近年国内知识界和出版界的有识之士纷纷奋起，著书立说，翻译介绍，使得各种民族学和人类学丛书如雨后春笋，竞相问世。在此背景之下，本书译校者陈来胜等同志以及华夏出版社慧眼独具、知难而进，组织翻译《文化唯物主义》这部理论层次较高、具有学科方法论意义的当代名作，从客观上为建立中国文化科学理论体系的中间层次准备砖石，堪称远见卓识之举。

《文化唯物主义》一书的副标题是"为一门文化科学的斗争"。这个副标题很好地说明了本书的目标所在。至于作者何以要建立一门文化科学，则与民族学和人类学的发展史大有关系。

众所周知，近代的民族学，人类学兴起于西方。其近期源头实为地理大发现和工业革命期间西方传教士和探险家介绍异域风情的游记。此等游记逐渐衍成系统，便成了早期的民族志(Ethnography)。到了19世纪中叶，学人借各种民族志进行文化上的比较研究遂发展成民族学(Ethnology)。在欧洲，它同考古学、语言学密切配合，并列而为文化研究的三大支柱。与此配套的还有一门学科叫人类学，专门研究文化的生物学基础，即人类体质特征的遗传进化和人类的种族类型。这一格局在欧洲延用至今。我国的民族学系蔡元培先生本世纪20年代到法德等国考察之后所提倡兴起，故总体框架与欧洲体系接近。但在20世纪的北美，学者们为了全面地研究印第安人的文化，常感有必要将民族学、语言学、考古学乃至体质人类学知识集于一身，所以再次提高层次，把考古学、语言学和民族学合

为一体，称为文化人类学。它与体质人类学并列而归于人类学之下。实则今日各国民族学工作者也必须接受考古、语言和体质人类学等方面的训练。因此从知识结构上讲，民族学和文化人类学乃至人类学，都是大致相同的。我们说广义的民族学等于文化人类学或人类学也是以此为立论基础的。然而近年以来，随着研究的深入，人们进一步感到文化诸因素包括技术、经济、法律等，在人类社会中实为浑然一体，密不可分，故尔又一次把层次拔高而打出文化学或曰文化科学的旗号。《文化唯物主义》要为之斗争的文化科学，即是以此为背景的。

就科学发展和人类认识世界的规律而言，从个别、具体到一般、抽象是个客观必然的过程。文化科学的发展自不能逃此公例。况且，学科层次从单一平面向多维框架发展也是令人欣喜的进步现象。但以我个人的一孔之见，民族学或曰文化人类学仍然是文化学或文化科学的基础和核心。通观《文化唯物主义》的论述过程，读者亦能得出这个印象。

本书作者马文·哈里斯是当今美国人类学家的一大方家。这里翻译的《文化唯物主义》是哈里斯氏步入"知天命"之年后于1979年写成的一部力作。全书概括了他对社会文化体系的认知框架——即文化唯物主义，其中的第一编即1—4章更是他半生心血的结晶所在。他把社会文化体系分成纵向的三个层次——即基础结构、结构和上层建筑，又把每个层次都从平面上分出客位行为和主位思想两大范畴。在全书的论述中，哈里斯始终坚持了基础结构对结构和上层建筑、客观行为对主位思想起决定作用的思想，并以此为武器与当前在西方较有影响的几家文化理论学派展开了论战。

持平而论，文化唯物主义中确有不少积极因素。例如，它把人口再生产这一至关重要而在马克思主义的经典理论中又没有充分展开的命题列入到基础结构里面，使之适得其所，这应该说是充实

了历史唯物主义的内容。此外，这一理论对社会文化体系所做的3层次2范畴的认知方法也别有心裁，值得我国学者讨论研究，以求探索出研究中国的社会经济文化体系的科学认知途径。我们深信读者还会在阅读本书的过程中发现其他有价值的，因而是值得借鉴的东西。这也正是我们要把它推荐给读者的用意所在。

文化唯物主义中的一个致命的，因而是必须指出的消极之处在于它否认了辩证法在唯物论中的地位。这实际上是否定了结构和上层建筑对于经济基础具有反作用这一积极思想。很显然，我们虽然积极评价马文·哈里斯的这部著作，却无论如何不能全盘接受他的主张，特别不能接受他对于辩证法的指责和他在"辩证唯物主义"中对于辩证法这一马克思主义的活的灵魂的阉割，因为我们在建设有中国特色的社会主义过程中所提出的"更新观念"、"强化商品经济意识"和所进行的经济和政治体制的改革都是依据辩证法的科学原理而进行的。如果全盘接受了哈里斯的技术—经济—环境决定论，我们在社会主义初级阶段上面对基础设施差的现实，岂不就无所作为了吗？

我之所以指出这一点，既不是要全盘否定文化唯物主义，也不是不相信读者具有辨别是非的能力。与此相反，这本书的中译本能够面世这一事实本身就标志着我国在开放改革的环境下所达到的实事求是的程度。但是作为一名老读者，我深感国家的政策越是开放，我们越要珍惜这得来不易的局面，越要想到自已肩头的责任，越要强调严谨科学的态度，越要锻炼自己引进、吸收、消化和创新的能力，进而为建立中国的文化理论体系，为繁荣中国的文化科学研究，为使中国早日建成两个文明和进入发达的社主义阶段而努力。

林耀华

1987年11月23日于中央民族学院

目　　录

第一部分　作为一种研究策略的文化唯物主义

第二部分　其他理论

第 一 部 分

作为一种研究策略的文化唯物主义

导　言

描述和评价一种研究策略可从两方面进行，因此本书分为两个部分。首先的一个任务是描述和评价这种策略的基本特征，然后一个任务是描述和评价其他可供选择的策略。

所以，在第一部分里，我力图阐明构成文化唯物主义理论结构基础的认识论的、理论的原则。同时，我还力图概括地论述一套广泛的互相渗透的理论，以说明文化唯物主义理论主体的一致性的实际的或潜在的范围和程度。

另一方面，第二部分论述可供选择的策略。这两个部分都是必要的，因为明智的描述和评价不仅要求我们说明我们为什么赞成某些东西，也要求我们说明为什么反对应予否定的东西。

第一章 研究策略和科学的结构

文化唯物主义是或渴望是一种科学的研究策略。这就是说，文化唯物主义者必须能够为区分科学与其他获取知识的方法和区分一种研究策略与另一种研究策略提供总的准则。我要使这些准则明确，不仅是为了给文化唯物主义下定义，也是为了把文化唯物主义同那些同样声称是科学策略的可供选择的战略加以比较。我们必须了解科学方法的总则。这样，我们就能够进而界说研究策略是什么，并且将各种策略进行比较，以便清楚用哪一种方法能最好地获得有关人类社会生活的科学知识。因之，关于科学的定义和关于研究策略的定义是文化唯物主义认识论的基本组成部分。

其他认识方法

在提出是什么东西使科学区别于其他认识方法之前，让我说明我对非科学的研究策略的态度。我相信，科学是人类获得有关我们生活的世界的知识的一种优越的方法。但是我乐意承认：存在着种种经验的领域，这些领域的知识不能依靠遵循科学方法的规则来获得。我想到了神秘主义者和圣徒的入迷的感知，想到了吸毒者和精神分裂症患者的幻象和幻觉，想到了艺术家、诗人和音乐家的审美的和道德的洞察力。

一个人通过把科学方法的规则运用到日落，或者通过研究在绷紧的琴弦上拉弓后发出的声音，并不能获得关于上帝和热情的

天使的知识，也不能获得关于贝多芬四重奏曲之美妙的知识。科学不争论审美知识的可靠性。同时，我乐意赞同大众的通俗的信念，即认为科学和宗教没有互相冲突的必要。但是必须记住一个附带条件：科学不对天启教的学说提出质疑，只要不用这些学说引起人们对科学本身已取得的知识的可靠性有所怀疑。例如，只要《圣经》还被认为是一种隐喻，那么在有关物种起源问题上，生物学的说法与神学的说法之间就不存在冲突。但是，如果原教旨主义者坚持认为神示的经文比科学，比提供演化知识的科学更可靠的话，那么就有必要划清一场争论的界限了。

狭义归纳主义

早在16世纪，弗兰西斯·培根就曾提出，科学在于把实验和观察的权威提高到理性、直觉和常规的权威之上。培根认为，随着越来越多的可靠和准确的特殊事实的积累，可以把它们加以分类和概括，结果是有用的"公理"等级不断扩大。这就是他所说的"归纳"的含义。在《新工具》一书中，培根写道："但是那时，只有在那时，当我们以恰当的上升的阶梯，通过连续而不间断的步骤，从特殊事例上升到较小的公理，再上升到中间的公理，一次次上升，最后达到最普遍的公理，我们才能对科学抱有希望……"①

虽然很多人现在继续把收集事实和把事实归纳为理论的安排看作是科学方法的中心，然而培根关于事实和理论是什么，以及它们之间的关系的概念，即便在他那个时代里，也绝对是不切实际的。如果他的准则盛行开来的话，那么最重要的早期科学发现，

① J·斯佩丁R·埃利斯和D·希思编：《培根全集》，伦敦，朗曼出版公司1875年版，第97页。

例如伽利略有关地球运动的发现，刻卜勒有关行星轨道是椭圆形的发现和后来牛顿有关引力的发现，都将永远不可能产生。

培根决心要避免一切不成熟的推测。他提出，搜集事实应当由没受过教育，并对试验是否产生这样或那样的结果不感兴趣的助手来进行。把普通的事实适当地加以整理，就自然会导致对宇宙的某种认识。用科学方法解决实际问题的技巧，再没有什么比这更富歪曲性了。培根自己接受了在看来是最普通的事实中存在的谬误。普通的事实显然不会为自己讲话。在培根看来，地球不移动是一个事实，因为人们可以看到地球没有移动；而且在培根看来，生命在自发地产生着，这也是个事实，因为腐烂的肉中总要生出蛆虫，每场雨后总会出现青蛙。

清楚不过的是：单独依靠培根式的事实搜集法是永远也不能达到牛顿、达尔文或马克思的重大突破的。没有理论去指导事实的收集以及区分表面的和有意义的现象，事实总是不会可靠的。

然而我们不应当忘记，理论若没有事实，就同样没有意义。培根强调搜集事实，这在当时是一项重要的开端。科学归纳模式，原本是想作为对于使科学探究从属于亚里士多德的直觉的一种矫正措施，也是作为对那些竟用政治和宗教的教条和教义来检验理论的人们的谴责。在培根所处的时代，人们争辩天使的数目，有学问的人可以对伽利略发现木星的卫星这一事实不予考虑，因为它与既定的理论和原则相抵触。如同天文学家弗朗西斯科·西吉所争辩的："这些卫星〔木星的卫星〕是肉眼看不见的，因此对地球没有影响，因而是无用的，所以它们就不存在。"① 面对这种异想天开的说法，对于弗兰西斯·培根提出不应给知识"插上翅膀，宁可给它挂上

① 转引自卡尔·亨普尔：《自然科学的哲学》，新泽西州恩格尔伍德克利夫斯镇，普伦蒂斯—霍尔出版公司1965年版，第48页。

重物，使之不能跳跃和飞翔"①这一告诫，谁会加以指责呢。

归纳——演绎的平衡

作为关于科学知识的哲学理论，培根的归纳主义总是面临相反的哲学理论。那种理论断言说，想象的理论比事实重要，演绎法比归纳法重要。例如笛卡尔，他在通过演绎法"我思故我在"而寻找肯定性时，把他的著作看成是对培根的著作的矫正。培根和笛卡尔都能与广泛的哲学世系联系起来。经验主义者和实证主义者是一方，笛卡尔主义者和理性主义者是另一方。

把这些哲学家的工作同一些个人的工作分开来是重要的，这些个人面临着实际上系统阐明独立存在的科学理论的任务。在物理的、自然的和社会的科学的实际历史中，既没有唯一实行归纳法的思想方式，也没有唯一实行演绎法的思想方式。纯培根式的归纳主义者同笛卡尔式的实在论者一样罕见。例如牛顿这位数学上的"跃飞"大师在他的《原理》第二版中宣称："我不提供假说。"而查理·达尔文为使批评他的人信服，从事了20年的事实搜集，但终遭失败，因此感到气恼。最后他不得不承认："当我们转而说到细节时，我们不能证明某一个物种发生了变化，也不能证明这些假说的变化是有益的，而这种变化却是理论的基础。"②科学总是包含着归纳法和演绎法之间的相互作用，包含着经验主义和理性主义之间的相互作用。任何在一方或另一方划出界限的企图都与实际的科学实践相抵触。这些可供选择的方法的主要作用——除了给哲学家们

---

① J·斯佩丁、R·埃利斯、D·希思编：《培根全集》，第97页。

② 转引自戴维·赫尔：《达尔文和他的批评者》，坎布里奇，哈佛大学出版社1973年版，第32页。

找到了事干之外——只是为打倒某人的理论或者为建立自己的理论提供了弹药。某人的对手们放任自己去相信那些思辨的、形而上学的假说，或者被肤浅的经验主义现象所迷住，是由他决意强调相互作用中的哪一个特定契机决定的。如杰拉尔德·霍尔顿所指出的：年轻的爱因斯坦曾经是实证主义和经验主义者恩斯特·马赫的赞赏者，因为马赫不赞成经典的时空概念和力的概念中那些未经检验的、形而上学的、充斥着推测的内容。马赫起初赞成相对论，爱因斯坦给马赫写信说，他的赞同是"巨大乐趣"的源泉。但是马赫又谴责爱因斯坦后来的著作太形而上学，而爱因斯坦力图以强调数学的演绎推理对于理论发展的重要性来抵御他的批评者：

> 万有引力问题把我从马赫的某种不可知论的经验主义中解脱出来，变成了一个信仰唯理论的人，即一个在数学的简单性中寻找唯一可靠的真理源泉的人。①

休谟的经验主义

现代经验主义和实证主义最重要的来源不是弗兰西斯·培根，而是18世纪英国哲学家大卫·休谟。休谟在他的《人类理解研究》一书中区分了两种知识，即能够获得的有关逻辑命题间关系的知识和经验事实间关系的知识。如在数学中遇到的逻辑命题，就可以运用理性证明它肯定正确。但是，单单理性或直观决不能建立起事实之间的联系。其理由是：在逻辑上，每一事实存在相反面都是可能的；

① 转引自杰拉尔德·霍尔顿：《科学思想的主题起源：从刻卜勒到爱因斯坦》，坎布里奇哈佛大学出版社1973年版，第241页。

而且头脑在构想它是可能的这一过程中永远不会碰到任何根本的障碍。

> 太阳明天将不升起这个命题和太阳将升起这个断言是同样易于理解的，并且不包含更多的矛盾。因此我们无法论证出前一个命题是错误的。①

这样，对理解非数学上的事实之间的关系，观察和经验就变得重要了。在这一点上，休谟与培根没有分歧。所有事件间的联系都同样是逻辑上的。"因而，不借助于观察和经验，我们就妄求确定任一单个事件，或推断任何原因或结果，那都是徒劳的。"②

但是，休谟正是在理解归纳法的局限性上对科学的哲学做出了他最重要的贡献。自从《人性论》(1739)一书出版之时起，经验主义者就承认，归纳法不能导致概括，也不拥有肯定性的规律。休谟指出，所有关于原因和结果的归纳概括仅仅是建立在对事件之间常发生的会合的观察这一基础上。这种会合绝不能在某种绝对肯定的意义上被证明是必然的。因为绝不能证实先前结合着的并且被解释为"因果"的事件必定会在将来一切情况下都是这样结合着。

我想着重指出，休谟促进对归纳法的批评，不是作为反对经验主义的一个论点，而是作为反对一种主张的理由。这种主张声称，理性主义者从先验的原则出发就能在演绎法的基础上达到确实性。休谟争辩说，如果这种因果关系的观念仅仅是事件间的会合在人的心理上的结果，那么也不得不怀疑一切演绎法的先验的"必然"

建立在归纳法基础上的科学知识缺乏确实性，休谟的补救措

---

① 大·休谟：《人类理解研究》，纽约，大学文科出版社1955年版(1748年初版)，第40页。

② 同上书，第44页。

观念。

施不是理性主义(或神秘主义),而是坚持认为:即使将来这种规律性的重新出现不得不凭信仰采纳,而且永远不能产生某种知识的话,根据经验对恒常的会合进行证实是获得关于世界的知识的最好方法。属于各种学派的哲学家们很快就抓住了休谟求助于信仰这件事,认为这是他的经验主义纲领的致命的妥协。但是休谟从不怀疑:科学是优越于先前支配人类理智的迷信的、教条的体系的一种认识方法。

休谟的强硬反对形而上学的信条是对19世纪末和20世纪初的极端形式的实证主义的直接鼓舞:

> 比如,我们手中拿着一卷神学或形而上学学派的书,让我们问一问:它是否包含量或数方面的抽象推理呢?不包含。它是否包含关于事实和存在的经验推理呢?也不包含。那么就可以把它付之一炬,因为它只包含有诡辩和幻想。①

根据我对于可供选择的认识方法所说出的,我不赞成傲慢地否定非科学的知识,这一点应该是明了的。休谟似乎是倾向于这些非科学的知识的,而且20世纪的逻辑实证主义者们也被指责具有非科学的知识。② 然而,作为文化唯物主义者,我的确赞同休谟把两种知识区别开来的基本意图,即一种是由理智的相互作用和有控制的观察获得的知识,一种是由未经训练的经验、灵感或启示获得的知识。

---

① 转引自艾尔弗雷德·艾耶尔:《逻辑实证主义》伊利诺伊州格伦科,自由出版社1959年版,第10页。

② 弗雷德里克·萨佩编:《科学理论的结构》,厄巴纳,伊利诺伊州大学出版社1977年第2版。

谁需要确实性?

属于形形色色各学派的反经验主义者已经把休谟对归纳法的批评，看成好象是经验主义的科学定义暴露在外面的颈静脉。归纳法决不能产生确实性。确实性仅仅对那些被绝对真理的形而上学式的热望迷住头脑的人们——主要是哲学家——来说是决定性的问题。休谟对归纳法的批评，对19世纪重大理论进展负有责任的科学家们，从来也不曾制造多大障碍。而且，就实践而言，当确实性的概念被可能性的统计学的测量所取代时，全部问题就变成无益的话题。

用卡尔·皮尔逊——数学统计学奠基人之一——的话说："可证明的就是可能的。""证明……是表明占压倒之势的可能性。"①

在休谟之后，科学被认为是一种独特的认识方法，不再是因为在各种认识方法中只有它才能够达到确实性。更确切地说，它之所以是一种独特的认识方法，是因为它声称能够区分不同程度的不确实性。在判断科学理论时，不要询问哪一种理论在一切情况下都会导致精确的论断，而是询问哪些理论在较多的情况下能够导致精确的论断。没能达到完全的预见性并不会使科学理论变得软弱无力，只不过会吸引人们去做得更好罢了。

实证主义的定义

实证主义是19世纪社会哲学家奥古斯特·孔德给科学的认识

① 卡·皮尔逊:《科学的基本原理》,伦敦，登特—索恩斯出版社1937年版(1892年初版),第83页。

方法所起的名称。象休谟一样，孔德想使科学超越种种关于诸如上帝、灵魂和永恒本质的无益的辩论。他相信，人类的理智以及它在历史中的反映已经经过了以前的两个发展阶段，即神学阶段和形而上学阶段。现在科学的时代刚刚出现，它将是一个实证的时代，因为思想和行动只建立在经过充分检验的、系统化的、"实证的"知识的基础上。

由于人们划不清实证主义和经验主义同狭义归纳主义之间的区别，在社会科学中，实证主义的探讨受到了很多不应有的批判（例如，克劳德·列维-斯特劳斯就用"经验主义"一词作为一个称号。见第213页）。但是在奥古斯特·孔德的著作中可以找到的许多思想错误里，狭义归纳主义肯定不是一个。用孔德的话说："对一种现象的观察，起初不用某种理论加以指导，最后也不用某种理论加以解释，就不可能是真正的观察。"①

有谁比查理·达尔文更好地应验了19世纪经验主义科学家们的想象呢？但是，达尔文和孔德同样懂得，如果对相关的和决定性的事实的系统识别缺乏明确的假设，那么进行研究是无益的。达尔文写道："如果让观察起到作用，观察就必须赞成或反对一种观点。"② 仅仅提到赫伯特·斯宾塞这个名字就足以使反经验主义者们的大合唱安静下来，他们料想19世纪的社会科学被过多的归纳主义搞得一团漆黑。关于斯宾塞，他们贴切地说："他是这样一个人，对他来说关于悲剧的定义就是一个美好的理论被一个讨厌的事实所扼杀。"

在那些现在或最近把自己看成是经验主义的、反形而上学传

① 奥·孔德：《实证哲学教程》，巴黎，巴歇利埃出版社1830—1842年版，第4卷第418页。

② 转引自戴维·赫尔：《达尔文和他的批评者》，第21页。

统的同盟者中，很少有人为卡尔·亨普尔称之为“狭义归纳主义的科学探究概念”① 的东西辩护(虽然有许多人与折衷主义战略同声相应，竟为战略自由研究方法的需要作辩护。见第10章)。由于这一点，当他们在进行研究中，把实证主义或经验主义同缺乏假想的演绎法用语联系起来时，最近对经验主义的——实证主义的科学模式的攻击便歪曲了科学的历史。

此外，孔德和休谟都没有坚持认为观察者应该保持冷静的、不偏不依的、不问价值如何的态度。把诸如孔德、穆勒、斯宾塞、达尔文，泰勒和摩尔根这样的奠基人物的思想描绘成或者受到培根的影响，或者提倡不偏不倚、事先不予估价的探讨，这都是对19世纪社会科学发展的全部歪曲。阿尔文·古尔德纳就作了这样的歪曲。他把实证主义描述为“因为中等阶级的旨在产生连贯的新社会秩序形象的政治活动的失败”② 而号召“不偏不倚的研究社会的科学方法”的19世纪运动。发展对社会的科学研究，这个建议并非源于19世纪(虽然孔德创造了“实证主义”这个词)。实证主义是在18世纪与休谟同时产生的，它的产生不是出于绝望，而是出于希望；不是出于思想狭隘的真理观点，而是出于对增长知识的新方法的远见卓识；不是出于对人类幸福的超然和冷漠，而是出于对社会生活最终完善的热烈信仰；不是出于孔德保守的“秩序和进步”，而是出于启蒙运动对“自由、平等、博爱”的追求。

确实，19世纪末为专家治国论的微观的和被说成不涉及价值的社会科学之发展建立了舞台。在社会学和人类学中，广泛的进化论的综合让位于狭隘的反理论研究。但是，哲学实证主义同这种

---

① 卡·亨普尔：《自然科学的哲学》，第1页。

② 阿·古尔德纳：《即将到来的西方社会学危机》，纽约，基本丛书出版社1970年版，第101—102页。

倒退的发展没有关系。相反，如我在《人类学理论的兴起》一书中表明的，这种微观的观点在本世纪初，如被弗朗兹·博厄斯所阐述的，是反对马克思主义宏观历史和马克思主义社会科学的一部分。

逻辑实证主义

在20世纪前半期，休谟的反形而上学的立场得到称为逻辑实证主义的哲学运动的详尽阐述和维护。这一运动出现于维也纳，它把经验主义反对形而上学的、绝对的和超验的实体的斗争推向前进。称之为“实证主义”，是因为它采取了积极反对形而上学的姿态；而称之为“逻辑的”，是因为它在试图识别言词的意义时使用了现代的逻辑原理。

逻辑实证主义者追随休谟把有意义的陈述分为两类：形式命题，比如那些逻辑命题或纯数学的命题，他们认为这些命题是定义或同义重复；事实命题，要求它们应该是根据经验可证实的。假定这些分类是彻底的，那么，如果一个句子没能表达形式上是真的或假的的某种东西，也没能表达某些能根据经验检验的东西，就只能认为它根本没有表达任何命题。它可能含有感情的意义，但是在字面上则毫无意义。大量的哲学谈论被认为是属于这种类型：谈论生命的意义，谈论比如灵魂的绝对的或超验的实体和实质，或者谈论人的命运。这样的言词被说成是形而上学的，得出的结论是：如果哲学还要继续成为一门真正的知识的分支的话，它就必须把自己从形而上学的约束中解放出来。维也纳的实证主义者还没有走得那么远，以至于说所有的形而上学著作都应该付之一炬。他们多少有点敷衍地承认说，这样的著作也许有富于诗意的长处，甚至还可以说它可以表达一种令人兴奋的和感兴趣的

生活态度。他们的观点是：如果一个陈述所说明的东西不能被发现是真的或是假的，那么它就对增加知识没有贡献，形而上学的言词之所以受到谴责，并不是由于它们是表现感情的——这种表现感情本身很难被认为是要不得的，而是由于它们假装成是认识论的，冒充那些它们原本不是的东西。①

操 作 主 义

在维也纳学派的逻辑实证主义者看来，陈述的意义与叙述逻辑的和经验的步骤，即为了证实陈述涉及的事件或关系的存在而需要采取的步骤是不可分割的。在由物理学家、哲学家珀西·布里奇曼所发挥的看法② 中，这些步骤被命名为"操作"，任何涉及经验的词语的意义都被认为是与操作等同的。通过操作，独立的观察者们能够证实事件的存在。布里奇曼走得如此之远，以至于坚持认为，用一套操作方法所验明的实体或事件，如果用另一套操作方法加以验明的话，就不能够被认为是"同一的"。

现在，需要使科学陈述中使用的概念操作化，这已被所有的科学家普遍认为是基本方法论的要求。然而，人们也认为，由布里奇曼提出的激进说法中的操作主义，如果不是导致所有科学交流全面崩溃的话，也将导致科学理论视野的贫乏。详细地说明应当采取的操作步骤，是为了在是否存在着一个复杂结构的问题上达成一致意见，这一任务本身，不依靠这样一些词语是不能进行的，这些词语的意义源自自然语言，而且这些词语的效力是一个特定的科学团体内的一个实践经验问题。

---

① 艾尔弗雷德·艾耶尔：《逻辑实证主义》，第10页。

② 珀·布里奇曼：《现代物理学的逻辑》，纽约，麦克米兰出版公司1927年版。

然而，大剂量的操作主义是极其需要的，以便卸去社会的和关于行为的科学中大量定义不明确的概念的超载负荷，例如这些定义不明确的概念：地位、角色、上级和下级、团体、制度、阶级、等级、部落、国家、宗教、公社、侵略、剥削、经济、亲属关系、家庭、社会、社会的、文化、文化的，以及其他构成每个社会科学工作者基本工作词汇的概念。这些概念的意义上的持续的不一致反映了它们的非操作状态，造成了对社会生活和文化生活的科学理论发展的巨大障碍。确实，在心理学和语言学中，在20世纪30年代到40年代期间的逻辑实证主义的影响下产生了一种说法，说什么象理智、直觉、本能和意义这样的概念都是"形而上学的"残余，不值得研究，因为它们没有被操作化。操作主义被推到了如此起反作用的极端，必定要引起一场聚集在人道主义和理性主义旗帜下的复辟运动。

在许多社会科学工作者看来，操作主义潮流的决定性的转折点是随着诺姆·乔姆斯基对心理学家B·F·斯金纳的《语言行为》一书的抨击①而到来的。乔姆斯基说明，斯金纳坚持那种适合于老鼠研究的操作的纯正性，结果遮掩了人类语言最独特的方面——我们由直觉知道的符合语法规则的感觉。无疑，乔姆斯基为语言学提供了宝贵的服务。然而，他对社会科学的影响，特别是对人类学的影响是没有什么益处的。人类学从来没有一个斯金纳。逻辑实证主义、行为主义或操作主义，对20世纪40年代最有影响的文化人类学家们绝对没有留下什么印象。因此，乔姆斯基关于直觉知识的辩护，对恢复松散的和严密的操作主义化概念之间的平衡没有什么影响，而是对进一步增长人类学家在铺天盖地的人格化概念

① 诺·乔姆斯基：《评B·F·斯金纳的〈语言行为〉》，收于J·A·福多尔和J·J·卡茨编：《语言结构：语言哲学读本》，新泽西州总格尔伍德克利夫斯镇，普伦蒂斯—霍尔出版公司1964年版（1959年初版），第547—578页。

和具有研究者的特有风格的数据语言中走向窒息的倾向有影响。

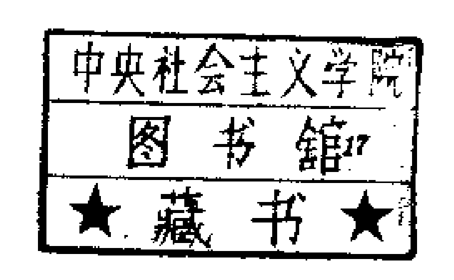
分界和卡尔·波普尔

在逻辑实证主义影响下，科学同其他形式的知识的界限，在许多思想家看来是系统地阐述可检验的假说。这些假说的或然的真实取决于独立的观察者们所进行的操作化的观察或实验。科学的假说要靠从假说中能推断出来的预言的东西加以检验，① 例如：新的粒子或者先前未知的物种的存在。通过检验假说并承认某些假说比其他假说得到了更好的证实，科学朝着更有力、更精确的理论发展，而借助这种理论，可以就越来越广泛的现象作出预言。大多数正在从事研究活动的科学家可能会发现，把这一点作为如何获得科学知识的最低限度的定义是无可非议的。然而，近年来它却受到猛烈的攻击，这是必须加以改变的。在新标准的发展中，最有影响的人物是英国哲学家卡尔·波普尔。

按照波普尔的看法，休谟对归纳法的批评不能用或然性代替肯定性的方法来回答。从逻辑上说，科学不能被描述为一种**证实**假说的方法。科学在逻辑上能做到的就是对假说进行**证伪**。波普尔提出的支持这一论点的理由是，证实和证伪之间存在着逻辑上的基本不对称现象。这样，"所有的天鹅都是白的"这一假说，即使对白天鹅进行一百万次观察也不能被证实，因为在第一百万零一次仍然可能发现黑天鹅（事实上，黑天鹅在澳大利亚和许多其他地方已经被发现）。另一方面，如果这一假说声明"不是所有的天鹅都是白的"，那么一次观察到黑天鹅也足以确证这一假说。

---

① 卡·亨普尔，《自然科学的哲学》，第12页。



波普尔反对在头一个场合中使用"可能被证实的"这个概念，是出于这样的事实，在逻辑上，反复的观察不能被认为是增加一个伪陈述的可能的真实。如果一个以经验为根据的陈述是伪，它的可能性就不能随着貌似确证的实例数目从零升到一百万。不然的话，就会使人们认为一个检验了两千次而有一千次被证明为伪的假说有二分之一——而不是零——的可能性。①

这种二刀论法实际包含的内容可以在牛顿的与爱因斯坦的引力定理间的冲突中看到。牛顿的公式看起来是被两千多年的试验和观察证实了的，然而当这些公式在用于逊原子微粒以及用于彼此之间相对的接近于光速运动的物体时，就被证明是错误的。基于这些考虑，波普尔得出结论：科学同其他认识方法之间的界限是使假说系统地经受"证伪"检验。

> 这些考虑表明应把一种系统的可**证伪性**而不是**可证实性**作为一种分界的标准……。我不要求一个科学系统能够在肯定的意义上被一次了结地找出来；但是我要求它的逻辑形式应当是这样的：它能够在否定的意义上被以经验为根据的检验方法找出来。**用经验驳倒一种以经验为根据的科学系统必定是可能的。**②

那么，科学知识到底包括什么呢？它包括的理论能最大限度地使自己经受证伪，因为它们是猜测的、非常扼要的、简单的陈述，而从这些陈述中可以得出表面上**未必确实**的广泛推论。

但是，我们这些想象出奇的和大胆的猜测或"预料"，都是由系

---

① 卡·波普尔：《科学发现的逻辑》，纽约，基本丛书出版社1959年版，第316页。

② 同上书，第40—41页。

统的检验仔细而认真地控制的。一旦提出，我们的"预料"没有一个被当作教条加以坚持。我们的研究方法决不是为了证明我们是多么正确而去为这些预料辩护。正相反，我们力图推翻它们。我们运用自己的逻辑的、数学的和技术的武库中的一切武器，力图证明我们的预料是伪——以便提出未证明是合理的和不合理的新的预料，即培根以嘲笑的口吻所称之的新的"轻率和不成熟的偏见"。①

可证伪性与可证实性

波普尔强调"可证伪性"并反对可能的证实，不完全是对人们能够想象得出的(以及波普尔所指的)逻辑实证主义的科学模式的激烈的挑战。对正在从事研究活动的科学工作者来说，它蕴含的意思事实上是不重要的，因为波普尔自己也强调：由于证实和证伪之间基本不对称，产生了**逻辑**的结果与**实际**的结果上的区别。波普尔清楚地意识到这一事实：作为一个实际问题，一个否定的例子，永远不能证实一个充分确立的或被盲目坚持的假说是伪。一只黑天鹅不能导致对认为所有天鹅都是白色的这一看法进行证伪。相反，能对"这只长脖子黑鸟确实是天鹅吗"这类问题进行证伪。为了应付在决定是否一个假说已被证伪时出现的实际问题，波普尔迫不得已，发展了一种叫作"确证度"的计算法。用这一方法，所有建立证实的实证标准，包括具有重要意义的统计学的检验，都被简单地重新引入否定形式中作为非确定过程 而不是作

① 卡·波普尔：《科学发现的逻辑》，第279页。

为确定的过程。于是，各种竞争的理论仍要经受它们对事件所作的说明的程度的判断；受那些已经被证明最少是伪的但最可能证明是伪的以及和其他相比更能经受检验的东西的判断。按照波普尔的说法，"确证度"和"证实度"不同，因为后者唯一的目的是"尽可能坚决地确认剩存的理论是正确的理论"。

> 在反对这一点时，我认为我们不能用排除法认真地推断出竞争理论的数目，因为这个数目总是无限的。我们要做——或应该做——的是**紧紧抓住剩存理论中最未必确实的**并能被加以最严格的检验的理论。我们暂时"接受"这种理论——但只是在这样一种意义上：我们选中这种理论，是认为它值得受到进一步批判，受到我们所能设想到的最严格的检验。①

所有这一切只是增加了一种高雅的心理学的或形而上学的强调，在进行研究中没有操作上的意义，看来这为下述说法所证实："在实证的方面，我们可能有权补充说，剩存理论是我们所知道的最好的理论——受到最好检验的理论。"②

波普尔的证伪标准的弱点，可以从他描述极不可能的理论这一倾向中看出来。比如他说："我断言，现在我们这个自由世界是人类历史进程中产生的最好的社会。"③ 的确，要理解波普尔的分界建议或这一建议所受到的关注，如果不把这一建议置于他的政治经济信念和他积极反对马克思主义的理论和实践的来龙去脉之中，那是不可能的。波普尔在他的《历史循环论的贫乏》一书中试

---

① 卡·波普尔：《科学发现的逻辑》，第419页。

② 同上。

③ 卡·波普尔：《猜测和反驳：科学知识的成长》，纽约，基本丛书出版社1965年版，第369页。

图表明，就马克思主义是可证伪的来说，它已经被证明是伪，因此，就应该认为它同其他所有的把科学应用于历史的企图一样是被驳倒了的。布赖恩·麦吉虽然是一个忠实的波普尔的证伪主义者，还是毫不讳言地表示："我真不明白，一位有理性的人怎么能在读完波普尔对马克思的批判以后还仍然是一个马克思主义者。"①

托马斯·库恩的"范式"

波普尔认为，科学包括或者应该包括一种不懈的努力，去证明某人自己的信念是不正确的。研究的实施同波普尔的观点之间明显地缺乏一致性，这有助于激发史学家们对科学发现中的实际的心理—社会状况的旺盛兴趣。不应该奇怪，许多最受珍爱的科学发现是信奉形而上学的或彻头彻尾的非理性的信仰而产生的结果。如果创始人面对压倒之势的相反的证据不死死坚持自己正确无疑这一信念的话，上述的许多发现就会被放弃，这也不会使任何人感到奇怪。比如，牛顿关于月球轨道的最早的预言是不正确的；达尔文只有自然选择的间接证据；伽利略的试验实际上表明地球是不动的，他声称的通过他的望远镜看到的月亮上的山脉同人们通过现代望远镜所看到的月亮上的山脉没有什么相似之处。②

波普尔关于科学的定义没有解决托马斯·库恩一度称为的"范式"——即"普遍公认的科学成就，它们在一段时间内为一个实践者团体提供了问题和解决办法的模式"③——所提出的问题。这些

① 布·麦吉：《卡尔·波普尔》，纽约，瓦伊金出版社1973年版，第89页。

② 保罗·费耶阿本德：《反对方法》，新泽西州大西洋高地，人文学科出版社1975年版。

③ 托·库恩：《科学革命的结构》，芝加哥，芝加哥大学出版社，1970年第2版，第viii页。

“被接受的科学实践的实例——包括定律、理论、应用和器械操作在内的实例——提供了某一特定的前后一贯的科学研究传统的模式”。[①] 一个范式的存在，保证了成熟的科学在任何特定时刻都会沿着限定的然而富有成效的路线解决疑难问题。这就构成了库恩所说的“常规”科学的时期。然而最伟大的科学发现却不是常规科学的时期中产生的那些发现，而是范式革命的时期中产生的那些发现。例如：哥白尼天文学取代了托勒密天文学，牛顿力学取代了亚里士多德力学，量子力学取代了传统的电动力学。

与波普尔的证伪的观点相反，常规科学和科学革命都没有致力于对理论的证伪。甚至证实对于“由个人和历史的偶然混合成的明显任意的因素”来说，也是比较无意义的，这种因素“总是一定的科学团体在一定的时刻所信奉的信念的形成成分”。在常规科学时期，研究远不是没有证实的目标，而是“依据于一个设想：科学团体知道世界是什么样子。”常规科学非但不让它的基本信念去经受证伪的实验，而且“常常抑制基本的新奇事物，因为它们必定要破坏常规科学信奉的信念”。但是关于同波普尔的模式的最严重的背离，需要描绘出当范式发生冲突时会发生什么情况：

> 竞争的范式的辩护者们至少总有轻微的相互误解。每一方都不承认另一方为证明自己的例子所需要的一切非经验的假设……。他们决心要在一定程度上互相说服。虽然每一方都希望改变另一方，象它自己那样看待它的科学及其问题，但任何一方都无法证明自己的例子。范式之间的竞争不是那种用证明能够解决的战斗。[②]

---

① 托·库恩：《科学革命的结构》，芝加哥，芝加哥大学出版社，1970年第2版，第10页。

② 托·库恩：《科学革命的结构》，第148页。

那么怎么解决这些问题呢?

评 价 范 式

在库恩看来,科学革命的发生是从事常规科学的人遇到了"异常"而产生的结果。这些实践者感到他们自己不能解决不断增多的问题。这些问题导致了危机,危机又反过来给一种新的范式的产生提供了机会。然而,库恩对于象为什么某一种范式而不是另一种范式会在某一个特定时刻取胜的问题并未加以分析。象波普尔一样,库恩断然否认可以把范式的选择机会归因于偏爱那些接近"真理"的范式的选择过程。但是他比波普尔走得更远,他坚持认为,范式甚至是不可能根据什么进步原理而被选择的。库恩为了使自己不受相对主义(我要称它为蒙昧主义)的指责,他在《科学革命的结构》第二版中确实提出了一系列标准。用这些标准,人们就能"不断地"区分"较早的与较近的理论"。[1]这包括预言的准确度、更深奥的(不怎么平常的)题目和已经解决了的各种不同问题的数目。

但这些标准适用于范式之内的理论,不适用于这些范式自身。当范式互相取代时,不同的难题就解决了。因此永远不能说在什么地方有一个与理论区别开来的范式适合于科学的全部历史,也永远不能说科学是否已经真正"进步了"。库恩主张:从范式的观点来看,"与其说爱因斯坦或亚里士多德接近牛顿的理论,不如说爱因斯坦广义相对论更接近亚里士多德理论。"[2]

---

① 托·库恩:《科学革命的结构》,第205—206页。

② 托·库恩:《科学革命的结构》,第207页。

范式丢失了[①] ——保罗·费耶阿本德

库恩不相信科学知识内在的循序渐进性理论，这同保罗·费耶阿本德的认识论的无政府主义之间只有短短的一步距离。只要再进一步，我们就会在卡洛斯·卡斯塔内达、他的满天飞的萨满和上百呎长的蚊蚋的带领下，离开费耶阿本德而走到加利福尼亚的神秘主义崇拜(见第11章)那里去了。

把保罗·费耶阿本德的相对论性质的学说同巫术和萨满教的恢复流行联系起来，这不算夸张。费耶阿本德极力主张，在15和16世纪的欧洲，关于魔力影响和巫术的理论是以强有力的经验的证据为基础的，这一理论是说明所观察到的现象的——即使不是唯一的——最好方法。费耶阿本德在这一主张中并非特别有独创性。[②]但是新颖的是(起码对一个在欧洲历经300年的巫术狂热之后的哲学教授来说)：他对巫术信仰是否是真理的问题，以全然冷漠的态度来回答这一完全正当的历史裁判。费耶阿本德宣称：库恩最重要的贡献是认识到范式的谈论互相超越——即它们是“没按同一标准衡量的”。理论只有在它们共有同样的范式时，才能被驳倒；不按同一标准衡量的理论不能互相反驳：

> 它们的内容不能比较，也不可能作出逼真的判断，除非在一个特定的理论范围内……。所剩的就是主观的判断、感受的

---

① 向R·M·基辛道歉（本书作者在这里借用了基辛1972年发表的一篇文章的标题，故有道歉之说。——译者注）

② 保·费耶阿本德：《解释、预言、理论》，收于F·鲍姆林编：《科学的哲学：特拉华讨论会》第2卷，纽约，相关科学出版社1963年版，第32页。

判断和我们自己的主观愿望。①

在对实证主义这种达到顶点的批判同颓废派的光荣时代和加利福尼亚的崇拜狂热之间，在时间、地点、内容和形式方面的类似之处是太接近了，以致于不能忽视。费耶阿本德提倡更多些而不是更少些"认识论的无政府主义，"他相信，"在语义问题上存在灵活性，甚至草率，是科学进步的前提。"② 我们与费耶阿本德一起，从对某事物的大概的认识到对任何事物全不认识，转了整整一圈。认识论的无政府主义者因为确信所有知识都同样不可靠，从而面临一个荒谬可笑的任务，即设法使别人相信一切真理都同样不真实这一说法的可靠性(或可能性)。

断言两个有足够普遍性的范式从来没有真正的不一致情况，这是当代对"客观性"攻击的一部分。这种攻击，正如哲学家弗兰克·坎宁安所指出的，导致了即使最热烈的认识论的无政府主义者也可能感到难于接受的结果。没有理由对这些反客观主义者所谈的任何事情予以认真对待：

> 如同我认为能被证明的，如果忠实地信仰一种理论就是相信它在客观上是真实的话，那么……主张反客观主义的结果就会使他承认，他或者不相信自己的理论，或者认为他的理论在客观上是真实的。任何一种选择都会对他缺乏吸引力。如果他不相信自己的观点，为什么他提倡它呢？如果它在客观上是真实的，为什么别的理论不能在客观上也是真实的呢？一个

① 保·费耶阿本德：《经验主义的问题，第二部分》，收于R·科洛尼编：《自然和科学理论的作用》，匹兹堡，匹兹堡大学出版社1970年版，第228页。

② 保·费耶阿本德：《解释、预言、理论》，收于F·鲍姆林编，《科学的哲学，特拉华讨论会》第2卷，第33页。

重担将落在反客观主义者肩上，他得说明是什么一种努力(例如，他的观点的普遍性，或者极其冷静的或超科学的性质)让他的观点，仅仅是他的观点，避开他自己的反客观主义主张的(而且他得在自己不使用或推测任何理论的结论的条件下表明这一点，这种理论的客观性是他所力图证明不可能有的)。①

然而，人们并不是在逻辑矛盾中才能遇到费耶阿本德的主张的全部结果，他的主张是："我们今天所认识到的科学不是不可避免的。……我们可以建造一个科学不起任何作用的世界(这样的世界，我敢说将比我们现在所生活的世界更愉快)。"② 只要费耶阿本德研究月亮上的山脉或者量子力学，他的观点就不能产生太大的损害。但是，还存在着其他的知识领域，在这些知识领域中，认识论的相对主义对我们的生存构成了严重威胁。医学就是这样的领域，而且在社会科学中也有许多这样的领域。人们对癌症是否由巫术引起的，还是由于细胞质化学的缺陷引起的，不能漠不关心。也不能让无拘无束的想象来确定贫困的原因，或者确定美国是否有一个统治阶级存在。污染是一种威胁，不发达国家日益贫困，多国联盟正在促成一场核武器竞赛，战争是本能的，妇女和黑人是低下的，绿色革命是一个骗局，你对这些相信还是不相信，这不能是一个情趣的问题。让费耶阿本德站在达豪焚化炉或麦莱战壕前说我们对社会文化体系的科学理解最终只是"审美的判断"好了。

① 弗·坎宁安：《社会科学中的客观性》，多伦多，多伦多大学出版社1973年版，第22—23页。

② 保·费耶阿本德：《经验主义的问题。第二部分》，收于R·科洛尼编，《自然和科学理论的作用》，第33页。

范式找到了

很幸运，休谟的继承者们站稳了脚跟，拒绝被拖进哲学的相对主义者和无政府主义者们给他们挖好的坟墓。他们承认，确实存在着一套比理论和事实更重要的、自始至终的、本质上是形而上学的假设。但他们弄不懂为什么这种假设——波普尔的门徒伊姆雷·拉卡托斯称之为"研究纲领"——不能够被比较，也不能以足够的科学眼光进行估价。拉卡托斯（他自称是"精致证伪主义者"，以和他的良师益友、"朴素证伪主义者"相对立。）与库恩和费耶阿本德一道承认，没有一种理论曾经是或者曾经应该是被一个单独的论断的失败所推翻，因为"科学的历史是研究纲领的历史，而不是理论的历史"。[①] 我们可能一直在比较着错误的单元，但那并不意味着我们应当停止比较：

> 没有任何一个孤立的理论（除非是**一个理论系列**）能够被说成是科学的或者是非科学的。把"科学的"这个词语应用到一个单独的理论上是绝对错误的。[②]
>
> 科学的历史一直是或者应该是竞争的研究纲领（或者，如果人们愿意的话，"范式"）的历史。[③]

对研究纲领如何比较和评价呢？主要是证明在解决库恩的"难题"方面，在一个范式支持下产生的理论比它的对手更有效。虽然

---

① 伊·拉卡托斯：《证伪和科学研究纲领方法论》，收于伊·拉卡托斯和A·马斯格雷夫编：《批评与知识的增长》，剑桥，剑桥大学出版社1970年版，第133页。

② 同上书，第119页。

③ 同上书，第155页。

这些解决方法可能是高度尝试性的，然而它们能加入"进步问题的转换"。一种进步理论的标志是"新的事实被预先料到了"，[1] 因为一个已知的事实只有在新的事实也能用它来解释时才能科学地来解释。[2] 这就意味着不能单用证伪的检验来决定一种理论是否是科学的。证伪论者们如果希望他们的怀疑论的结果被看作是科学的，他们就有了另一项义务：他们自己必须拿出一种能更好地解释事实的理论——也就是，不妨以整个理论系统的前后关系解释新的事实。"在一种更好的理论出现之前，根本不存在证伪"。[3] "纯否定的批判扼杀不了一种研究纲领。"[4]

换言之，科学家们从来没有被免除表现明智的责任。你不能只是机械地计算进一步确定和没有确定的事例；你必须总是对检验没能测量出应该测量的东西的可能性保持警惕；你必须对评价涉及相互联系的理论网的证伪结果承担责任，还要做好准备代之以一种新的理论。这种理论在相同的或某些其他的理论网中能"更好地"明确表达出来。"更好地"是指，与被抛弃的理论相比，它能有助于解释(预言，说明)更多的东西。

从哲学上对本书的辩护

我一直试图对以往常称作人类学各"学派"的基本假设和成就进行系统的批判，但同行们却常常不相信我能做到这一点。多数

---

① 伊·拉卡托斯：《证伪和科学研究纲领方法论》，收于伊·拉卡托斯和A·马斯格雷夫编：《批评与知识的增长》，第187页。

②③ 同上书，第119页。

④ 同上书，第179页。

人宁愿做他们自己的工作。但是最近几年来，哲学家们有一种日趋一致的意见，其大意是：科学的进步取决于各种可供选择的理论、各种理论网和全部范式的广泛比较。用哲学家拉里·劳丹的话说：

> 对研究传统① 和理论的一切评价必须**在比较的**前后关系中进行。问题不在于一个传统或一种理论在某种绝对的意义上如何有效或如何先进，而在于其有效性或先进性如何与其竞争者进行比较。②

目前对范式在科学发展中的作用的讨论，由于著名历史例证的不完全的、部分无意识的和主要是不明确的性质而受到阻碍。如果科学的历史是竞争的范式的历史的话，那么在逻辑上，下一步就要求个别科学家能够对支持他们正在进行的研究工作的那个范式提出有意识的首尾一致的叙述。

虽然在经验主义者看来，评价竞争的范式终究要看可检验的理论是否富有成效和具有广泛内容，但这并不意味着范式的逻辑的结构不那么重要。如尼古拉斯·马克斯韦尔所建议的③：如果我们对科学的目的作出一种决定性的假设的话，那么某些范式和理论甚至在它们的实质结果被检验之前就能得到评价。这种决定性假设是，科学的总目标就是要发现宇宙中或任何一种探讨领域中固有的最大数量的秩序。马克斯韦尔称此为"目标定向经验论"。范

---

① "一种研究传统是关于研究领域中的实体和过程、关于在该领域中调查问题和建立理论时使用的适当方法的一整套假设。"（拉·劳丹，《进步及其问题：科学成长论探讨》，伯克利，加州大学出版社1977年版，第81页）

② 同上书，第120页。

③ 尼·马克斯韦尔：《科学发现的合理性。第一部分：传统的合理性问题》，载于《科学的哲学》，1974年第41期第123—153页；《科学发现的合理性。第二部分：科学发现的目标定向理论》，载于上刊，第247—275页。

式把它的目标简单定在发现上，而不承担任何义务去找出有秩序的关系，这比起其竞争者来就会被断定为非科学的或至少是不太科学的。这同一标准对于理论和假说都是适用的。马克斯韦尔写道：

拉卡托斯和库恩都一致认为，此时在科学革命的形势中，在竞争的硬核或范式之间不可能做出理性的选择，至多在事件发生后很久才有这种选择的可能。但是，根据目标定向经验论是可能做出这样的理性选择的。因为我们可以以先验的方式评价竞争的硬核或范式的相对的简单性或可理解性，评价他们作出的实现科学的……基本的形而上学的蓝图的诺言。①

我同意马克斯韦尔把前后一贯的目标定向的范式的重要性评价为科学的标准。如马克斯韦尔所说："没有关于一门科学的某种一致的目标或蓝图，就根本不能从事一门科学。只有当你做出了对蓝图的某种选择时，你才能对你寻求发展的那种理论有某些见解，也才能对那种应该接受和拒绝理论起支配作用的规则有某些见解。"② 因此，用关于基本目标、规则和假设的明晰论述，去取代那些支持着大多数人类学家的研究工作的不完全的、无意识的范式的时机业已成熟。这就是我写这本书的原因。

科学和研究策略的定义

科学哲学的新近发展对范式的预先假设在有效的科学知识发

① 尼·马克斯韦尔：《科学发现的合理性》，载于《科学的哲学》，1974年第41期第152页。

② 同上刊，第294页。

展中的重要性是毫不怀疑的。马克斯韦尔所说的蓝图和目标定向，只不过是承认科学知识的增长是通过把不明确的、不完全的和无意识的预先假设变换成另一套清晰的、有条理的和有意识的指导路线。但是，这一点要依从事特定的科学分支研究的实践者能够采取科学的哲学研究到什么程度而定。准确说明应该遵循哪一种指导路线的任务落到了这些实践者肩上。

一些术语具有部分重迭的关系，如"范式"(库恩语)、"主题"(霍尔顿语)、"研究纲领"(拉卡托斯语)、"研究传统"(劳丹语)、"蓝图"(马克斯韦尔语)。面对这一方面的不一致现象，我更喜欢用"研究策略"这个词语来称呼我们所讨论的这套指导路线。"策略"胜过"范式、[①]""主题"和"传统"的地方在于，它包含着有意识的明确性，而且比起"纲领"和"蓝图"来更为可取，因为"纲领"和"蓝图"意味着刻板地信奉预先制定的一系列观察和实验。

我所说的科学研究策略指的是这样一套明确的指导方针，它适合于应予研究的变因的认识状态，这样的变因可能表现出的种种法定关系或原则，以及迄今为止这种策略所产生的不断增长着和互相联系着的理论主体。科学研究策略的总体目标是依靠强有力的、相互联系的和简练的理论，来说明可观察到的实体和事件，而这种理论可以通过经验的检验予以纠正和改进。文化唯物主义的目的特别在于说明世界财产清单中的社会文化的差异和相似的起源、维持和变化。这样，文化唯物主义同其他科学策略共同使用一种认识论，这种认识论试图把探索领域限定于可以认识的各种

---

① 库恩在答复那种认为他把"范式"一词用于几种不同的意义这一抱怨时，提出以"专业母体"和"范例"这两个术语代替"范式"(《关于"范式"的重新考虑》，收于弗雷德里克·萨佩编：《科学理论的结构》，厄巴纳，伊利诺伊州大学出版社1977年第2版，第459—481页)。

事件、实体和关系，认识的手段是依靠可由独立的观察者重复的明确的、逻辑—经验的、归纳—演绎法的、可用数量表示的程序或"操作"。这种限定必定还是一种理想的目标，而不是严格完善的条件。因为我清楚地认识到：完全的操作化将会削弱阐述原则的能力，削弱说明理论和把经验的检验条理化的能力，就会在实际上忽视研究策略的存在。然而，策略和非操作化的、白话的和形而上学的术语是进行科学探索所必需的，这样一种认识，同费耶阿本德之流摆脱一切操作约束的招徕是大不相同的。

另外的选择是什么

科学是西方文明独有的珍贵贡献。这并不否认其他许多文明也对科学知识做出了贡献。它们发明了度量衡，给动植物分类，记载天文观测情况，研究出数学定理，进行了远程航海，做了化学和物理实验。但是，正是在西欧，首先整理出科学方法的鉴别标准，赋予有意识的表达，并系统地把它们应用于无机的、有机的和文化的现象的全部范围。

对任何一种社会的知识分子来说，低估这种成就的意义作是既愚蠢又危险的。我们必须承认有许多认识方法；但是我们也必须承认，硬说科学是一种对全人类都具有无比卓越的价值的认识方法，就不仅仅是种族中心主义的吹捧了。在史前史和有记载的历史的整个进程中，只有一种认识方法鼓励其实践者去怀疑他们自己的前提，并系统地让他们自己的结论去接受持怀疑态度的人的敌对检查。认为作为一种理想的科学同大量被实践的科学之间存在差异，就会缩小科学、宗教和其他寻求真理的方式之间的差别。那正是由于科学是一种理想，科学独一无二的特点才值得受

到保护。为了达到任何理性的人类头脑都一样可能得到的认识，需要明确地设计出一套准则，超越互相敌对的部落、民族、阶级种族团体和宗教团体先前的信仰体系。没有一种其他认识方法是建立在这种准则的基础上的。那些怀疑科学可以做到这一点的人，必须说明某些其他宽容的和普遍的选择如何才能做得更好。除非他们能够表明：某些其他带普遍性的认识体系能够导致达到更可接受的真理标准，否则不管他们盘算得多么好，他们以文化相对论的名义去破坏科学的普遍的可靠性的企图就是对人类理智的犯罪。说它是对人类的犯罪是因为除了科学以外，真正可供选择的不是无政府主义，而是意识形态；不是爱和平的艺术家、哲学家和人类学家；而是侵略狂和救世主；他们在需要的时候，为了证明他们的观点，会不顾一切地互相消灭对方乃至整个世界。

第二章　文化唯物主义的认识论

那么，经验主义的科学就是文化唯物主义认识方法的基础。但是仅仅提出我们的策略应该以符合科学知识的标准为目的，也就等于很少提到怎样才能够获得社会文化探索领域的科学知识。当把人类作为研究对象时，想要成为科学家的人很快就会被非比寻常的窘境所困扰。只有在科学所研究的事物和有机体中，人这一"客体"也是一个主体；这种"客体"对他们自己和其他人的思想和行为有十分发达的思想。此外，因为一切人类语言可以互相翻译，就可以通过问答而得知人们如何看待他们自己的思想和行为。一个巴聪加人如何称呼他的母亲？"妈妈妮。"一个马林人什么时候杀猪？"当神树长大时。"为什么这些亚诺马莫人出发打仗？"向那些偷走我们女人的人报仇。"这个夸扣特尔人首领为什么散发毯子？"为了羞辱他的对手。"

把人们所说和所想的事情之间的关系作为主体，把他们所说、所想和所做的事情作为科学探索的对象，任何一方面的研究策略都没有比这种方法更明确地表现它的特性了。

马克思和恩格斯的认识论的窘境

在《德意志意识形态》一书中，马克思和恩格斯建议把社会文化现象的研究颠倒过来，集中于研究决定人类生存的物质条件。他

们的策略的基本目标是通过消灭社会上产生的歪曲人类意识的幻想——例如那种认为是买和卖而不是劳动创造了财富的幻想——而使社会生活非神秘化。他们在把社会生活描写为产生于普通人的日常生活的不断的进化时写道：需要识别个人"不是他们自己或别人想象中的那种个人，而是现实中的个人……"。

德国哲学从天上降到地上；和它完全相反，这里我们是从地上升到天上，就是说，我们不是从人们所说的、所想象的、所设想的东西出发，也不是从只存在于口头上所说的、思考出来的、想象出来的、设想出来的人出发，去理解真正的人。我们的出发点是现实活动的人，……前一种观察方法从意识出发，把意识看作是有生命的个人。……第二种观察方法则是从现实的、有生命的个人本身出发……。①

但是，人们说"现实中的个人"、"现实活动的人"和"现实的、有生命的个人"是什么意思呢？人们怎样才能区分一个现实的人和一个不现实的人呢？是不是所有的思想都是不现实的呢？还是仅仅某些思想是不现实的呢？如果某些思想是不现实的，人们如何把它们区分开来呢？

马克思和恩格斯所力图建立的认识论的观点靠"现实"这一概念不能成立。对于科学的唯物主义者来说，什么是现实的或不现实的这一问题，全部包含在科学方法的认识论的一般原则中。如果有人宣称说萨满可以飞，我们则坚持要有能够检验的证据。但是，我们的策略不牵连那种认为思想本身是"不现实的"观点。物质既不

① 马克思和恩格斯：《德意志意识形态》，参看《马克思恩格斯选集》第1卷第29、30—31页。

比思想更现实，也不比思想更不现实。关于到底是观念还是物质实体是现实的基础的问题，恰当地说，不是一个认识论的问题。它是一个本体论的问题，而且是一个得不出结果的问题。唯物主义者只需要坚持认为物质的实体存在于观念之外，坚持认为关于物和事件的思想与物和事件是可分离的就行了。那么，必须解决的认识论的中心问题是人们怎样能够得到这两个领域中的独立的、确凿的科学知识。如果唯物主义者们希望解决这一问题，我认为他们不应该着手论述"现实的"和"不现实的"这一问题，而应当解决两组不同的区别：第一，思想事件与行为事件之间的区别；第二，主位事件与客位事件之间的区别。我将依次论述这两种区别。

思想领域与行为领域

关于人类社会生活的科学研究必须同等地关注两种根本不同的现象。一方面，存在着构成人类行为流的活动——所有活着的人的、或大或小的身体运动和由这种运动产生的环境效果；另一方面，存在着我们人类头脑中感受到的所有思想和感觉。鉴别性的操作方法必须用于使有关每一领域的论述有科学的可靠性，这一事实保证了每一领域的鉴别性。为了描述人类思想感受中的天地万物，就必须使用能够揭示人们在想什么的操作方法。但是，要描述身体运动和由身体运动所产生的客观效果，如果采取文化唯物主义认识论的态度的话，就不用搞清人们头脑内所发生的事情——至少这不是必要的。

这种思想事件与行为事件之间的区别使我们在解决马克思和恩格斯的窘境的路途中只走了一半。事实仍然是参与者的思想和行为能够从两种不同的观点来考虑：从参与者本身的观点和从旁

观者的观点来考虑。在两种情况下，科学地——也就是客观地——叙述思想领域和行为领域都是可能的。但是在第一种情况下，旁观者使用对参与者富有意义的、适合于他们的概念和区别；而在第二种情况下，旁观者使用对旁观者富有意义的、适合于他们的概念和区别。如果经验上的可重复性和可检验性的标准碰到一起，那么两种观点中任何一种都可能形成关于"现实的"、非想象的思想事件和行为事件的知识，虽然所提供的叙述可能有歧异。

主位观点和客位观点

鉴于旁观者的观点和参与者的观点都能给以客观的或主观的说明，依旁观者使用的经验的操作是否适当而定，因此我们不能使用"客观的"和"主观的"这两个词来表示我们所谈论的选择，那样一定会产生极大的混乱。为了避免这种混乱，许多人类学家已经开始使用"主位的"和"客位的"这两个术语。这两个术语是由人类学语言学家肯尼思·派克在他的《有关人类行为结构的统一理论的语言》一书中首先采用的。

主位操作方法的特点，是提高本地提供消息的人的地位——把他的描述和分析的恰当性作为最终的判断。检验主位分析是否恰当是看它们产生本地人承认是真实的、有意义的或恰当的论述的能力如何。在用主位方式进行研究时，旁观者试图获得一种人们必须懂得的范畴和规则的知识，以便能象一个本地人那样思考和行动。例如，人们试图了解，巴聪加人用同一种亲属称谓来称呼母亲和母亲的姐姐，其背后有什么规则；或者，人们试图了解夸扣特尔人认为什么时候羞辱他的客人才是适宜的。

客位操作方法的特点是，提高旁观者的地位——把他在描述

和分析中使用的范畴和概念作为最终的判断。对客位叙述的恰当程度的检验，仅仅是看它们产生有关社会文化差异和相似之处的原因的、富有科学成效的理论的能力如何。旁观者不使用从本地人观点看来必定是真实的、有意义的和恰当的概念，而是自由地使用从科学的数据语言中得来的相异的范畴和规则。通常，客位操作方法包括衡量和并列那些本地提供消息的人可能会感到不恰当或无意义的活动和事件。

我想下述例子表明了主位知识和客位知识之间的差别的无比重要性。在印度南部喀拉拉邦的特里凡得琅地区，我访问了农民，问到了他们自家的牛的死因问题。每一个农民都坚持说他决不会故意缩短任何一头牲畜的生命，不会杀死它们或让它们饿死。每一个农民都强烈地肯定了印度教不准屠杀家牛的规定的合法性。然而时过不久，从我收集的牲畜繁殖记载来看，很明显，小公牛的死亡率往往比小母牛死亡率高出近一倍。事实上，一岁以下的公牛的数量低于同年龄组的母牛的数量，比率为67比100。农民们自己知道小公牛比小母牛更容易死去，但他们认为这种差别在于小公牛比较“虚弱”。他们说，“小公牛更经常生病”。当我要求农民解释为什么小公牛更经常生病时，有几个人说小公牛比小母牛吃得少；有一两个人说小公牛吃得少是因为只允许它们在母牛的乳头旁呆上几分钟。但是，谁也不说因为在喀拉拉邦很少需要畜力，公牛就被剔出去，母牛则得到饲养。

这种情况下的主位研究结果是谁也没有故意或乐意缩短牛的生命。人们反复告诉我说，每一头牛不论它是什么性别都有权生存。但是这种情况下的客位研究结果是，用优先选择杀公牛的方法，有系统地调整牛的性比率，以适应于当地生态学和经济的需要。虽然多余的小牛不杀掉，但它们或多或少地很快被饿死。按主位观

点来看，喀拉拉邦牛的性比率与当地生态学和经济条件之间不存在系统的关系。然而这种系统的关系的无比重要性可以从下面事实中看出来：印度的其他一些地区普遍具有不同的生态条件和经济条件。在那里，实行的客位的杀牛的优先选择是母牛而不是公牛，结果在北方邦成年牛的性比率是每200多头公牛比100头母牛。

刚才，我提到了非操作化的术语的负担问题，它使社会科学工作者不能解决难题或甚至不能有效地互通他们的研究情况。要使比如地位、角色、阶级、等级、部落、国家、侵略、剥削、家庭、亲属关系等等概念操作化，第一个简单步骤就是详细说明人们声称所拥有的关于这些实体的知识到底是用主位操作方法，还是用客位操作方法获得的。当被观察者所看到的世界与观察者所看到的世界被翻来覆去地搅得一片混乱时，所有可重复性和可检验性的概念都消失了。如我后面所希望表明的，不能区分心理流事件和行为流事件、不能区分主位操作方法和客位操作方法的研究策略，就不能发展出包括研究社会文化的差异和相似之处的起因的首尾一致的理论网。由此推断，人们可以说那些唯一限于主位观点或唯一限于客位观点的研究策略，不象那些两种观点都包括的研究策略那样有效地符合目标定向的社会科学的标准。

客位观点、主位观点和客观性

肯尼思·派克根据"语音的"和"音素的"这两个词的后缀，构成了"客位的"和"主位的"这两个词。一种语言声音的语音方面的描述以身体各部位的分类为基础，这些部位的活动产生了语言的发声和以声波形式表达的特有的环境效果。语言学家根据声带的活动，从语音上辨别有声的和无声的声音，根据声门的活动，辨别送

气音和非送气音；根据舌头和牙齿的活动，辨别唇音和齿音。讲本地话的人并不做这些辨别。另一方面，对一种语言声音的音素方面的描述以不言明或无意识的声音对比系统为基础，这种声音对比存在于讲本地话的人的头脑内 他们用之鉴别他们的语言中有意义的发声。

在结构语言学中，音素——一种特定语言中对比音的最小单位——是与无意义或无差别的音区别开来的，而且是通过一种简单的操作试验的方法来互相区别的。如果一个音在同样音的上下文中被另一个音替换，结果使一个词的意义变成了另一个词的意义，那么这两个音就成为两种不同音素的例证（属于两种不同音素的类别）。这样，pit(坑)和bit(一点点)两个词中发"p"和"b"的音就是英语不同音素的例证。因为讲本地话的人公认pit和bit〔还有pat(轻拍声)和bat(球拍、蝙蝠)。pull(拉)和bull(公牛)等等〕是具有不同意义的词。所发出的"p"和"b"之所以享有音素的地位，不是因为它们在语音上有所不同，而是因为在同样音的上下文中一个音被另一个音替换时，讲本地话的人察觉出这两个音是"对比的"。

派克所做的这种区分的重要性在于使人类各学科中的主观性和客观性的意义得到了澄清。客观的并不是采取一种客位观点，主观的也不是采取一种主位观点。客观的就是采取前一章中所讨论的认识论的准则，用这些准则把科学同其他认识方法区分开来。客观地看待——就是科学地看待——主位现象和客位现象显然是可能的①。同样，主观地看待主位现象和客位现象也一样是可能的。客

① 尽管我反复指出这一点，费希尔和沃纳还是使得我把科学和伦理学等同起来（见劳伦斯·费希尔和○·沃纳：《解释的解释：美国人类学的紧张局势》载于《人类学研究杂志》，1978年第34期第194—218页）。

观性是区分观察者团体同被观察者团体的认识论状态。虽然对于那些被观察的人来说客观地看问题是可能的，但这仅仅意味着他们依靠操作化的科学认识论暂时地或永久地加入了观察者团体。客观性不仅仅是互为主观性，它是由科学团体同意服从的鉴别性逻辑的和经验的学科所建立起来的互为主观性的一种特殊形式。

派克的主位偏向

关于文化唯物主义者挪用派克对主位和客位的区分出现了许多争论。这种争论大部分来自这一事实，即派克是一个文化唯心主义者，他相信社会科学的目的是描述和分析主位系统。

派克想做的事情是把语言学家用来发现音素和其他的主位的语言单位(如词素)的原则 应用于发现行为流中的主位单位——他称之为"行为素"。通过辨别行为素，派克希望把这种在语言分析中已证明有效的研究战略推广到行为流的研究上。派克从来不考虑从客位观点上去研究行为流的可能性。他实际上在不加讨论的情况下就否认了这样一种可能性，即对行为流进行客位探讨比主位探讨会产生更有意义的"结构"。在派克看来，人们即使能够谈论客位单位的存在，也必定是不幸的，也仅仅是登上更高一级的主位领域的阶梯而已。观察者必然要以客位的范畴开始分析社会生活，但是他们的分析任务的全部突破应该是用构成社会行为者头脑中的结构化系统的主位单位去代替这种范畴。用派克的话说："客位的数据为进入系统——分析的起点——打开了通路。""最初的客位描述逐渐地被提炼，最终——在原则上，决不可能在实践中——

被一种彻底的主位描述所代替。"①

这种主张与文化唯物主义的认识论的设想相抵触。在文化唯物主义的研究策略中，客位分析不是发现主位结构的阶梯，而是发现客位结构的阶梯。其目的既不是把客位观点转换成主位观点，也不是把主位观点转换成客位观点，而是描述两种观点。如果可能的话，则用一种解释另一种。

客位观点、主位观点和提供消息者

主位观点与客位观点出现差别，人们往往误认为是因为客位操作方法妨碍与本地提供消息者进行合作。然而，作为实际需要，观察者必须经常依靠本地提供消息者来获得关于他们中谁做了什么事情的基本信息。为这种的目的求助于本地提供消息者，不会自动地解决结论性描述的认识论状况。

不管依靠谁的范畴建立起论说的结构，当地提供消息的人都可能提供关于他们观察到的或是亲身参加的事件的客位叙述或主位叙述。当这种叙述是回答观察者有关时间、地点、重量、尺度、行为者类型、在场人数、身体运动和环境效果的范畴时，那么这种叙述是客位的。人口调查提供了人们最熟悉的例子。如果仅仅问当地提供消息者："住在这所房子里的是谁？"其答案将是主位状态的。因为当地提供消息者将会用"住在这儿"的当地概念，包括或排除了在家的人或不在家的人。这样，在巴西时我不得不就"教子"和"仆人"提出具体的说明。因为依照主位规则，教子和仆人是不能算

① 肯·派克：《有关人类行为结构的统一理论的语言》，海牙，默顿出版社1967年第2版，第38—39页。

作他们永久居住的那个住家的成员的。但是，我的助手曾经受到适合于客位观点的区分能力的适当训练，他提供的数据的认识论状态同我自己的数据的认识论状态一样是客位的。

主位观点和意识

派克和其他把语言学用作主位分析的范例的人强调这一事实，即通过诱导而产生的直接结果未必能提供那种作为主位分析所期望的最终结果的结构化模式。例如，在确定paper(纸)中的两个"p"（第一个"p"是送气音)在音素上是相同还是不同的问题上，不能依赖当地人有意识的自身分析能力。人们不能引导讲本地话的人去阐明他们的语言音素系统。他们也不能阐明使他们讲出符合语法的陈述的语法规则。因此，许多主位叙述的确是提供消息者还没有意识到的"结构"模式。不过这种主位模式的效力要看它们是否能够产生被当地活动者有意识地断定为恰当的和有意义的信息。

此外，派克的确对他称之为"基质"的东西——也就是引出意识结构规则，作了规定，如"不要使用双重否定语"。当人们致力于与语言结构截然不同的思想和行为结构方面的引导时，基质就完全一样。例如这样的问题："你为什么做这件事？""这是做什么用的？""这个与那个是一样的吗？"和"你在何时何地做这件事？"同"pap'er(两个"p"都发成送气音)和p'aper（一个"p"发成送气音）的意思是一样的吗？"这样的问题一样是主位的。

民族学语言学家玛丽·布莱克断言，"主位论者"不到处"收集'关于人类活动的口头陈述'，而客位论者却在当地直接观察人的

活动。"[1]布莱克坚持认为，正是信念，包括关于行为的信念的系统的结构，而不是关于信念本身的陈述，在主位研究中得到研究："认为民族学是出于让当地提供消息者讲述他们的行为模式这一目的才对语言和语言学感兴趣，这种想法过于简单化了，只有那些不从事民族语义学工作的人才能持有这种想法。"[2]

坚持主位研究方法既关注经过引导而作出的回答的有意识的内容，也关注可能在表面内容下面的无意识的结构，我认为这样说并不过分简单化。布莱克不可能坚持认为复杂的主位结构必定是无意识的结构，只能从较肤浅的诱导中推断出来。许多重要的、复杂的规则系统是人们相当有意识地坚持的。例如，礼节、运动会、宗教仪式、科层组织和管理机构的规则。布莱克关于什么东西构成了权威性的"民族语义学工作"的概念，看起来也排除了社会学的调查和民意测验。这些调查和测验的结果只需列成图表，就可以得到结构上的意义。大部分认知主义者（见第 9 章）一直不关心明显的、基质的意识形态结构，这一事实或许反映了他们对处理诸如植物与人类的关系的区别和亲属关系术语的区别等深奥的、政治上不重要的主位现象的偏爱。

思想的客位观点和行为的主位观点

如果就"思想的"和"行为的"这两个术语而言，"主位的"和"客位的"这两个术语不是多余的话，那么在社会文化探索领域中应该

---

① 玛·布莱克：《信念系统》，收于丁·霍尼格曼编：《社会文化人类学手册》芝加哥，麦克纳利出版社1973年版，第524页。

② 同上书，第526页。

有四种客观的、可以在操作上下定义的范围：①

	主位的	客位的
行为的	Ⅰ	Ⅱ
思想的	Ⅲ	Ⅳ

用圣牛的例子说明：

Ⅰ　主位的/行为的："没有小牛被饿死。"

Ⅱ　客位的/行为的："小公牛被饿死。"

Ⅲ　主位的/思想的："所有小牛都有生存权。"

Ⅳ　客位的/思想的："当饲料不足时让小公牛饿死。"

范围Ⅰ和Ⅳ中的认识论状态产生了最棘手的问题。"没有小牛被饿死"，主位行为陈述中的这一现实的地点是哪呢？这一陈述是指那些实际上存在于行为流中的某些东西呢，还是仅仅存在于印度农民头脑中的关于行为流的一种信念呢？同样，"当饲料不足时让小公牛饿死"，客位思想规则中的这一现实的地点是哪呢？这一规则是存在于农民的头脑中呢，还是仅仅存在于观察者头脑中的某些东西呢？

让我先谈谈主位行为描述状态的问题。从行为者的观点看，行为流的描述很少被当作仅仅是想象力的虚构事物而置之不理，并且也很少被划归为纯思想的范围。首先，在许多情况下，行为者和观察者关于世界上在发生什么事情的看法是很接近一致的。当印度农民讨论采取措施来移植水稻或给一头难以驾驭的牛挤奶时，他们对行为流事件的主位描述会同任何一位民族学家的客位

① 我在澄清这一问题上受益于布赖恩·费格森。

描述一样精确。此外，甚至当主位观点与客位观点之间出现严重偏差时，这两种观点也不见得全部互相抵销。甚至在目前这一相当极端的例子中，也要注意，农民们不把淘汰多余的牲畜看成是"杀牛"，并且使多余的牲畜死亡的方式也足以模棱两可地担保农民可作这种解释。很清楚，关于行为流中种种事件的主位说法和客位说法之间的差异量是衡量人们对周围发生的事情受蒙蔽程度的重要尺度。只有当人们完全被蒙蔽时，才能断定他们的行为描述只是指思想现象。

另一个棘手的类型，即关于思想生活的客位观点（Ⅳ）也牵连到同样的问题。人们的行为可能受到蒙蔽，同样，他们的思想也可能受到蒙蔽。这种蒙蔽现象的产生可能是把某些思想抑制到无意识的或起码是不突出的注意力水平上的结果。在我们所考虑的例子中，"当饲料不足时让小公牛饿死"这一规则的存在，能够从反复出现的小牛性比率不平衡的现状中推论出来。如同我早些时候所提到的，当喀拉拉邦的一些农民面临着回答为什么小公牛比小母牛吃得少的问题时，从这些农民中可以诱引出某些很接近这一规则的东西。换句话说，对思想生活的客位描述能够起到帮助探索提供消息者头脑内不太突出的或无意识的信念和规则的作用。

通往思想生活的客位知识的道路上充满了陷坑和死巷。推论人们头脑里在想什么时，即使是推论我们的至亲至友的想法时，也要极其谨慎。当这些思想属于其他文化背景中的人们时，就会增加各种意外情况。例如，有一件事情使我感到好奇，那是在巴西的一个小镇里，小孩子们上学时常常只穿一只鞋子。当我要求他们解释为什么这样做时，孩子们看上去很为难，并说他们那只没穿鞋的脚痛。然而，我从未见到所说的那只脚有什么毛病。我所观察到的和孩子们所谈的行为情况之间这种明显的不一致，使我在什么动机

驱使他们这样做这一问题上做出了错误推论。我原来猜想，作为小孩子，他们当然愿意光着脚上学；鉴于那样做是不允许的，他们就采取了不得已求其次的办法。但是我通过询问孩子们和他们的家长才得知，这些孩子的脑子里真正想的完全是另一回事儿。提供消息的人说，穿两只鞋上学当然更好；只穿一只鞋的原因是使他们的兄弟或姐妹能够共穿一双鞋，为的是节省。

精神分析学家和他们的病人是熟悉进行推论的危险性的。这种推论和病人所说的相抵触，而且它只依赖分析学家根据行为而得出的结论。有些精神分析学家发现每一件事的发生都有一种隐藏的动机。这样，如果病人很早就来等待与精神分析学家的会见，他们就是"渴望的"；如果他们按时到达，他们就是"强制的"；如果他们迟到，那他们就是"敌对的"。很清楚，人类学家应该少量地把客位研究方法用于思想生活，而不应该试图用一种可供选择的客位观点来压倒每一种主位的解释。

跨文化的主位观点

现在我将试图阐明在不同文化中反复出现的思想现象的认识论状态。许多人类学家坚持认为：当思想的特性跨文化地再现时，这些特性一定具有客位的状态。中心例子关系到8种关键的概念，这些概念反复表现为亲属关系术语系统[①]的世界总目的组成部分。拉乌尔·纳罗尔追随沃德·古迪纳夫[②]和威廉·斯特蒂文特[③]，

① 这些概念是：(1)亲族关系/姻亲关系；(2)世代；(3)性别；(4)旁系亲属；(5)分支；(6)相对年龄；(7)死亡；(8)家系的距离。

② 沃·古迪纳夫：《文化人类学中的描述和比较》，芝加哥，阿尔定出版社1970年版。

③ 威·斯特蒂文特：《人种科学研究》，载于《美国人类学家》，1964年第66期(第2部分)第99—131页。

把这些亲属关系系统确认为客位的概念："这些是 8 种关键的客位的概念。……总目是被下述事实所证实的，即每一种已知的主位的亲属关系术语系统都能通过使用这 8 种客位概念而结出简练的定义。"① 如纳罗尔所说，因为这 8 种关键概念是从主位的亲属关系术语系统——从参与者的观点来看，这一系统中的这些区别是真实的、恰当的——派生出来的，很难看出它们为什么被叫作客位的概念。其理由不可能仅仅在于它们是在跨文化的意义上再现的。当一位语言学家报道说，在某种语言中，清的和浊的双唇闭止音形成了音素的对照，那么b和p两个音的认识论状态不会从音素的转变成语音的。当某人报道说，包括英语在内的许多其他语言也有同样的区分，其结果也不会产生这样的转变。或者举另一个例子：假如在描述一种特定文化时，民族学家注意到人们相信他们自己死时有一个"灵魂"离开身体。那么，如果在另外一千种文化中也找到了相似的信念，那又有什么区别呢？只要这个概念对那些文化中的人来说是真实的、有意义的和恰当的，这个概念就那些文化来说就仍然是一种主位的概念。

关于主要亲属关系概念的地位有不同的意见，这一点可以这样来解释：那是因为使用这些概念对尚需根据客位观点而进行研究的文化中的思想区别作出推论的缘故。实际上不是所有8种区别都在全部亲属关系术语系统中使用（例如，美国的亲属关系术语就忽视亲属的寿命和死亡——就是说，不论亲属是活着的还是已死的）。在分析一种未知的系统时，人们自然会猜想这种系统至少包含这些区别的一部分。在那样的情况下，推论出的区别的操作状态就会是思想生活的客位观点的状态。因此，当沃德·古迪纳夫谈道："主

① 拉·纳罗尔：《引言》，载于R·纳罗尔和F·纳罗尔编：《人类学主流》，纽约，阿普尔顿-森图里-克罗夫茨出版社1973年版，第3页。

位的描述需要客位观点，我们在力图进行主位的描述时，加上我们的用于结论性描述的客位概念的手段"①，我可以同意他的意见，假如此说可以理解为仅仅反复出现并不是客位观点的标志，而且"用于结论性描述的客位……的手段"只是指思想生活的客位观点的话。但是，我不赞成说我们用于行为流研究的客位概念的手段是依主位研究而定的。适合于行为流研究的客位概念是依它们作为科学理论主体中富有成效的要素的地位而定的。

语言行为的认识论状态

人类行为流的大部分由亲属、朋友和陌生人之间来回传送的语言信息构成。主位与客位的区别是否适用于这样的事件呢？鉴于语言是人类通讯的主要方式，而且语言的功能是传达意义，人们可能会得出结论：主位方式是探讨作为传达意义者的语言的唯一可行的方法。但这不一定是正确的。对语言行为进行主位探讨及客位探讨都是可能的。人们用不着和传达信息者通话来理解通讯行为的意义。例如，心理学家、民族学家和灵长目研究学家按常规力图通过观察这类行为的背景和结果去识别低于人类的物种之间的通讯行为的意义。可以说，在黑猩猩之间，"一声喊叫"是表示"危险"，一声响亮的高喊是表示"食物"，手掌朝上是"乞讨"手势，臀部上翻是"服从"的表示。如果这种研究方法对于灵长目动物通讯是可行的，为什么不在人类通讯中也是可行的呢？

1964年我首次考虑到这个问题时，我断定语言行为的意义只有通过主位操作方法才是可以理解的。1968年，我采取了同样的立

① 沃·古迪纳夫：《文化人类学中的描述和比较》，第112页。

场，指出："从一种客位观点来看，意义、意图、目标、动机因素等等领域是……不能加以探讨的。"① 这是错误的。应该说，客位操作方法对思想生活的描述不一定能揭示一种主位探讨所能揭示的意图、目标、动机因素等等。因为关于语言行为的客位研究仅仅是对思想生活能够进行客位研究的另一个例子。

语言行为的客位意义与主位意义之间的差别，是人类说话方式的约定俗成的或"惯例"的意义，同它分别对讲话者和听话者来说的更深的心理学的意义之间的区别。让我用得自于一项语言行为研究的数据来说明这种区别，这项研究是以录象磁带的方法进行的。② 观察者想要通过计算一周内观察到的每一个家庭成员的请求和对请求的回答，来衡量家庭生活上级和下级的模式。"请求"是语言行为的一种客位范畴，它包括要求注意的请求（"妈妈！"），要求行动的请求（"把垃圾倒出去！"）和要求提供消息的请求（"现在几点了？"）。

这一研究的前提是，假设存在于语言行为表面的客位的意义在某种程度上与参与者头脑里所进行的活动是一致的。人们表示"进来"的意思时，他们通常不说"出去"；他们表示"站起来"的意思时，也不说"坐下"。但是，如同前面所讨论的思想生活的客位观点的其他情况一样，从人们在行为流中客位上所说的来推断他们脑子里主位上表示的意思，可能是极其危险的。例如，请考虑下面有关一个母亲和她 8 岁儿子的语言行为。在上午10点50分母亲开始请求儿子停止玩弄家犬：

---

① 马·哈里斯：《人类学理论的兴起》，纽约，T·Y·克劳韦尔出版社1968年版，第579页。

② 安娜·卢·德哈温和马·哈里斯：《家庭团体中的等级制行为：一个录象磁带分析》（无出版年代）。

时间	请求
10：50	别理它〔狗〕。
11：01	别理它。
11：09	别理它。
11：10	嗨！别这样。
11：10	请别理它。
11：15	别理它。
11：15	别理它。
11：15	你怎么还逗弄它呢？
11：16	别理雷克斯，好吗？
11：17	别理它。
11：17	别理它。
11：24	离开它。

在同样的情景下，母亲也反复地请求同一个孩子把起居室的收音机的音量调小，所说内容如下：

10：40	别碰它〔收音机〕。
10：41	我不想听它。
11：19	把那东西〔收音机〕的声音放低些。
11：20	得啦！把它的声音放小点。
11：20	音放低点。
11：20	〔到另一间屋〕去听自己的〔收音机〕。
11：20	别碰这东西〔收音机〕。
11：26	好吧，得啦！我得把它的声音放低了。
11：27	别弄它。
11：27	别弄它。
11：29	马上把它关掉。

11：29　　你不要碰这个收音机。

11：29　　不要碰这个收音机。

人们不能认为上述请求的主要的主位成分是讲话者要求认真对待他(她)的话，即关上收音机或别理那条狗。如果这位母亲打算使她的意图得到认真对待的话，为什么她要在不到一个小时的时间里把同样的请求重复十二、三遍呢？人们不能争辩说重复就是她的严肃性的象征(象某一囚犯反复试图从监狱中逃跑那样)，因为她有为数不少的选择——倒如她自己可以去关掉收音机，或者她可以把孩子和那只狗分隔在不同的房间里。她没有采取果断的行动，这一事实可能会充分表明其中还包含着其他语义成分。大概她真正的意图只是想表明她不赞成，也许她的主要意图是通过发出她知道将不会被照做的请求来折磨自己。

当我们检查听话者的角色时，这种模棱两可的情况就更明显了。一种可能性是这孩子拒绝接受这一请求的表面意义，他知道他母亲并非真正严肃地说他。另一种可能性是孩子认为他母亲是严肃的，但是拒不服从她的权威。也许这孩子把请求话语的重复解释成他母亲宁愿折磨自己而不愿惩罚他。要弄清这些模棱两可的意义，人们可能会使用引出真情的操作方法，这是主位状况的标志。但是，被视作行为流事件的语言行为的客位意义将仍然是一样的。

作为一个能够进行科学操作的人类观察者，就意味着他至少能胜任一种自然语言。这样，观察者们在识别他们本族语中语言行为的客位意义时，就不去依赖引出真情的操作方法，并且欣然赞同特殊的说话方式在行为流中有特定的表面意义。

如果我们假定所有人类的语言都是可以互相翻译的这种提法是正确的，这一推理范围会很容易地扩大到把外国的语言行为也包括在内。这就是说外国语中的每一种说话方式在本国语中都有

一个相似的方式。诚然，外国语言行为的成功翻译能够容易进行是本地提供消息者的合作使然，但是观察者想要找出的是，他们自己头脑中的哪些语言结构和外国的行为者的行为流中的说话方式具有或多或少的相同的意义。这样，翻译就等于把观察者的语义范畴强加在外国的语言行为上。实际上观察者已经扩大了他们具备两种语言的能力，因此他们鉴别外国的语言行为的表面意义，能够象讲英语的本地人能够鉴别本地英语中语言行为的表面意义那样从容。

观察者的客位观点

唯心主义策略的支持者们声称"所有知识归根到底都是'主位的'"①，想以此破坏唯物主义的努力。他们断言，观察者在使社会生活的本质非神秘化的名义下，只不过是以一种牌号的幻想替换另一种牌号的幻想。到底谁是"观察者"呢？为什么他们的范畴和信念比那些行为者的范畴和信念更可信呢？这些问题的答案完全取决于人们是否承认科学的认识方法具有胜过其他认识方法的某些特殊的长处。否认客位描述的正确性实际上就是否认社会科学能够解释社会文化的相似和相异之处的可能性。极力主张科学的观察者的客位观点只是许许多多的其他主位观点——美国人和中国人的、妇女和男人的、黑人和波多黎各人的、犹太人和印度人的、富人和穷人的、年轻人和老年人的主位观点——之中的一种，就是极力主张让我们的理性向总体相对主义的极端的神秘化投降。

确实，科学实践者们不是撇开其他人去组织一个团体，而且我

① 劳伦斯·费希尔和○·沃纳：《解释的解释：美国人类学的紧张局势》，第198页。

们头脑里充满了成见，先入之见和隐蔽的议程。但是，我们的活动有充分的价值，从这一性质中产生的改正错误的办法在于要求我们反对我们的策略竞争者和各种各样的批评者，以改进我们对社会生活的说明，创造出更好的理论，在思想现象和行为现象的主位观点和客位观点方面达到更高水平的而不是较低水平的客观性。我们必须再一次提出：“另外的选择是什么？”

第三章 文化唯物主义的理论原则

我们不能从对某一领域的认识方法的描述直接转到有助于建立相互联系的理论网的原则上来。首先，我得说一说关于这一个领域中的内容——它的主要组成部分或成分。至今我所提到的仅仅是人类思想和行为的客位观点和主位观点，但是在描述文化唯物主义的策略原则之前，仍然需要对其他的组成部分加以鉴别。

其他可供选择的研究策略的局限性，在很大程度上是那些策略使人类社会和文化的本质概念化的结果。唯心主义的策略仅从主位观点出发去探讨社会现象和文化现象的定义；社会是在参加者把他们自己视为社会团体的一员并拥有共同的价值观和目标这一程度上存在的；社会活动是由参加者的社会意图所确认的一种特殊的行为；文化仅包括思想和行为方面共有的主位观点。在一些极端的说法中，例如在那些与认知主义有联系的说法中（见第9章），甚至行为的主位观点也被丢弃了，而且在没有对行为本身进行任何调查研究的情况下，文化被限制在所谓指导行为的规则上。

与此相反，文化唯物主义者在最初阶段，但不是仅仅从客位观点出发去探讨社会现象和文化现象的定义。人类团体的社会本质是在特定空间和时间内的人与人之间的相互作用的密度推断出来的。文化唯物主义者用不着了解某一特定人群的成员是否把他们自己看作是一个"民族"或是一个团体，以便确认他们是一个社会团体。这样一个团体的成员之间的相互作用也用不着一开始就是

支持和合作的，以便被看作是社会的。在文化唯物主义者看来，一切社会文化的分析起点只不过是一种处于客位时间和空间之中的客位人类群体的存在。我们所说的社会是这样一种最大的社会团体，它包括两种性别的人和所有年龄的人，并且展现出广泛的相互作用的行为。另一方面，文化指的是社会团员体成表现出来的习得的思想和行为的积贮——从一代到下一代之间不依赖遗传特征就可以传递的积贮（第5章和第9章中将对文化本质作更广泛的讨论）。特定社会的文化积贮对人类群体及其社会生活的延续起到了作用。因此，有必要谈谈社会文化体系，这一体系意味着某一人群、某一社会和某一文化的连合，并构成人民、思想和活动的有界限的排列。这种连合和排列的系统性不是某些想当然的东西。相反，它是一种策略假设，这种假设，只要表明它如何能导致有效的、可证明的理论，就能被证明是正当的。

普遍模式

文化唯物主义的理论原则涉及理解各个社会文化体系的各个部分之间的关系，涉及这些关系、部分和体系的演化。其他可供选择的策略以根本不同的方法解释这些部分，而且实体理论的许多不当之处已经在社会文化体系结构的总模式中预示出来。例如，细想一下人类学家克拉克·韦斯勒称之为“普遍模式”[①]的反复出现的认识和行为的组成部分——据说存在于一切人类社会的组成部分。

言语　　知识　　财产

① 克·韦斯勒：《自然与美洲土著的关系》，纽约，牛津大学出版社1926年版。

物质特性	宗教	政府
艺术	社会	战争

韦斯勒的图解充满了认识论的和理论的问题。例如，请注意，单独列出的"物质特性"——他是指工具、建筑物、衣物和容器这样的东西——从逻辑上来说至少是出现在艺术、宗教、财产、政府和战争中的；"知识"也必然出现在所有其他那些标题之中；并且有如此明显的遗漏之处，如"经济"、"生计"、"生态学"、"人口统计"；最后还要注意，说"战争"和"宗教"是普遍的特性，令人怀疑。产生这些缺陷的原因在于韦斯勒没能根据分类学的原则详细说明这些标题的认识论状态，若根据分类学的原则，则要参照各个组成部分之间的系统的结构关系，那就必须对这个一览表中的项目加以增删。

默多克列出的类目

乔治·彼得·默多克的《世界民族志图集》[①] 排列条目的标题也有同样的缺陷。在这本对资料卡用计算机打孔的图集中，社会文化体系的组成部分是：

生计经济	农业的类型和强度
婚姻方式	居住地类型
家庭组织	地方团体的普通规模
婚姻居住	司法制度
社区组织	大神
父系亲属群和族外婚	游戏类型
母系亲属群和族外婚	产后性禁忌

① 乔·默多克：《世界民族志图集》，匹兹堡，匹兹堡大学出版社1967年版。

同族亲属群

表兄弟姊妹婚姻

表兄弟姊妹亲属称谓

皮革制造

陶器制造

造船

房屋建造

集会

狩猎

渔业

畜牧业

农业

畜牧业类型

继嗣

阶级分层

等级分层

奴隶制

男性生殖器毁伤

青春期男孩的隔离

金属制造

纺织

地方头人职务的继承

不动产继承权

动产继承权

女孩婚前性行为规范

住所平面图

地面水平线

筑墙用的材料

屋顶形状

建屋顶的材料

政治一体化

政治的继承

环境

关于这些类目(从奴隶制到屋顶形状)的范围和中心的这种奇特的"洗衣房清单"式的变量,可以部分解释为:它们反映了民族志专题著作的内容,并且有意使凡是可用于列表的东西容易列进表中。但这只是其中的部分情况。也请注意它忽略了区分主位和客位。这种忽略对跨文化的相互关系的研究具有不利的影响。这种研究包括这些类目,如社区组织、婚姻方式、家庭组织、婚姻居住、族外婚、司法制度、氏族分层和等级分层——这一切都显示出突出的主位与客位的对照。当然,这里的分类也反映了那些对民族志知识做出贡献的人类学家的模糊的认识论状态。但是这一弱点在默

多克和他的助手们使用的成规则的操作法中被调和了。例如，婚后居住的规则指的是"标准居住"，而没有区分是实在的客位的一般标准意义上的标准呢，还是"规范的"意义上的标准——就是说，被访问者当中的大多数人按照主位观点认为是适当的或是理想的形式。

如我们在第10章中将能看到的，跨文化概括研究的理论看起来也象开不完的洗衣房清单似的，这绝非偶然。默多克和他的追随者的操作是根据一种折衷主义的研究策略进行的，该研究策略特有的实体理论产物是对有限的范围予以残缺不全的、孤立的和相互对立的一般概括。这种洗衣房清单式的类目，既决定了又反映了大部分跨文化概括研究的理论产物的混乱性，而这种一般概括正是建立在这些类目的洗衣房清单的基础上。

帕森斯式的标题

1950年，有一个由5位人类学家和社会学家组成的小组，他们赞同哈佛大学社会学家塔尔科特·帕森斯的结构—功能主义研究策略(见第279页)。这个小组在识别"一个社会的功能前提"① 的基础上，拟出一份普遍的组成部分的一览表。这些作者详细说明了9种类型，认为它们是"为维持这一体系所必需的一般条件"：

1.与环境的恰当关系和性的补充

2.角色分化和角色分配

3.沟通

4.共有的认知取向

---

① D·F·阿伯尔和A·K·科恩等：《一个社会的功能前提》，载于《伦理学》，1950年第60期第100—111页。

5.共有的连接起来的一套目标

6.手段的规范调节

7.情感表达方式的调节

8.社会化

9.对分裂的行为形式的有效控制

掩在这张一览表背后的逻辑是，为了避免会使任何社会存在终止的某种状态发生——也就是说，为了避免社会成员肉体上被消灭或分散，社会成员对万事都不关心，"一切人反对一切人的战争"，或一个社会被另一个社会同化的发生——每一个项目都是必要的。正如提出这一方案的人自己所坚持的，他们关于功能前提的见解与他们接受帕森斯结构—功能主义的研究策略是具有整体联系的。结构—功能主义，即1940年到1965年期间在美国和英国的社会科学中最有影响的策略，是文化唯心主义的变种，它由于不能说明社会演变和政治—经济的冲突而受到强烈批评。这种策略的倾向性包含在对主位的和思想的项目——如认知取向、共有的目标、规范的调节和情感的表达方式——的上述所谓功能前提的强调中。

然而，对思想生活的主位观点的信奉，实际上也扩大到剩余的5个项目中，因为在塔尔科特·帕森斯的行为理论中，必须从行为者的思想目标、思想、感情和价值观的观点出发来探讨社会生活的每一方面。唯心主义的偏见在下面的提法中也是非常明显的，即认为：当事实上存在着占绝对优势的相反的证据，这证据不仅来自为阶级的、种族的和地区的剧烈冲突所分裂的复杂的国家社会，也存在于很简单的社会里；在那里，性别和年龄的对抗表示出基本对立的价值取向；在这种情况下，共有的认知取向和共有的连接起来的一套套目标是社会生存的功能前提。也请注意，这里没有关心生产、再生产、交换和消费——人口统计和经济的范畴是不能随

随便便地塞进"与环境的恰当关系和性的补充"的。生产、交换和消费不仅仅是与环境的关系，它们也表示人与人之间的关系。此外，根据帕森斯所作的回顾性的评论①，这个方案缺少"经济"一项，只能理解为这是发自内心的拒绝任何形式的马克思主义决定论。

文化唯物主义策略的普遍模式

文化唯物主义所断定的社会文化体系的普遍结构依赖于生物学和心理学的人类本性的常数，依赖于思想与行为的区别及主位与客位的区别。首先，每一社会必须解决生产问题——在行为上满足最低限度的生计需要；因此必须有一种**客位行为的生产方式**。其次，每一社会必须在行为上解决再生产②问题——避免人口出现破坏性的增加或减少；因此必须有一种**客位行为的再生产方式**。再其次，每一社会必须处理好一个必要问题，即保持组成社会的各个团体之间的和与其他社会之间的安全的、有序的行为关系。依照世俗的和实际的考虑，文化唯物主义者看到在把劳动力和劳动的物质产品分配给个人和团体的经济过程中产生混乱的威胁。因此，根据组织的重点到底是在家庭团体上还是在整个社会的内外关系上，人们就可以推断出**客位行为的家庭经济**和**客位行为的政治经济**的普遍存在。最后，如果突出人类言语活动和重视符号对人类心理的作用，人们就可以推断出导致客位的、娱乐的、运动的和美学的产品及服务的生产行为普遍的反复出现。**行为的上层建筑**是这种

① 塔·帕森斯：《论建立社会系统理论：一个人的历史》，载于《代达罗斯》，1970年第99期第826—831页。

② 原文为reproduction，亦有"生殖、繁殖"之意，作者在本书中多处使用这个词来指人类的生产。此词除在个别上下文中译为"生殖"或"繁殖"外，为与"生产"相照应而一律译为"再生产"。——译者注

普遍反复出现的客位方面的合适标志。

简言之，主要的客位行为的类目与社会文化现象的一些实例共属于每一领域的有：

生产方式：用于扩大或限制基本生计生产的技能和实践活动，特别是食物和其他形式的能的生产，假使特定的技能与特定的居住地的相互作用提供了限制和机会。

生计技能

技术与环境的关系

生态系统

工作模式

再生产方式：用于扩大、限制和保持人口数量的技能和实践活动。

人口统计

配偶方式

生育力、出生率、死亡率

育婴

人口统计模式的医学控制

避孕、堕胎、杀婴

家庭经济：在宿营地、住宅、公寓或其他家庭住地内组织再生产和基本生产、交换和消费。

家庭结构

家庭的分工

家庭的社会化、濡化、教育

年龄角色和性角色

家庭的纪律、等级制度、制裁

政治经济：在群队、村落、酋邦、国家和帝国内部及相互之间组织再生产、生产、交换和消费。

政治组织、宗派、会社、联盟、社团

分工、征税、进贡

政治的社会化、濡化、教育

阶级、等级、城乡的等级制度

纪律、警察的和军队的控制

战争

行为的上层建筑：

艺术、音乐、舞蹈、文学、广告

仪式

户外活动、游戏、业余爱好

科学

把生产方式和再生产方式一起归入基础结构标题下，把家庭经济和政治经济一起归入结构标题下，这样我就可以把上述内容简化了。这就产生了三重方案：

基础结构

结构

上层建筑

然而，这些标题仅仅包括了社会文化体系的客位行为的组成部分。思想的组成部分怎么样呢？与客位行为的组成部分大致平行的是一套思想的组成部分，它们约定俗成的名称如下：

客位行为的组成部分	思想的和主位的组成部分
基础结构	民族植物学、民族动物学、生计知识、巫术、宗教、禁忌

客位行为的组成部分	思想的和主位的组成部分
结构	亲属关系、政治思想、种族和民族的思想、巫术、宗教、禁忌
客位上层建筑	象征、神话、审美标准和哲学、认识论、思想体系、巫术、宗教、禁忌

我不是将思想的组成部分和主位的组成部分根据它们与特定的客位行为的组成部分的关系的强度来区分，我将要把它们归并到一起，从整体上把它们称为**思想的和主位的上层建筑**，意思是指从参与者那里得到的或由观察者推断出来的关于行为的有意识和无意识的认识的目标、范畴、规则、计划、价值观、人生观和信仰。社会文化体系四种主要的普遍的组成部分就摆在我们面前了：客位行为的基础结构、结构、上层建筑、思想的和主位的上层建筑。

再谈语言

上面列出的纲目中明显的遗漏是"语言"范畴。通过对语言行为的讨论(第42页)，有一点应该是清楚的，即关于客位的组成部分的研究通常包括识别语言行为和其他通讯活动。例如通过请求和对请求的依从情况而对家庭内的等级制所作的描述表明，这种等级制涉及能够用客位操作方法加以研究的通讯的组成部分。鉴于通讯行为，特别是语言行为，往往发生于持续时间不长不短的人类生活场面中，所以，所有主要的客位的标题都是在一定程度上通过对通讯活动的观察而构成的。

通讯，包括语言，在协调基础结构的、结构的和上层建筑的活动中起到了必不可少的手段作用；因此，不能认为它唯独属于这些分类中的哪一种。而且，以语言行为形式出现的通讯也正是建立起大多数思想的和主位的上层建筑的材料。因此语言本身不能被看作是基础结构、结构或上层建筑所独有的组成部分，也不能被看作是行为或思想所独有的现象。

不把语言算入普遍模式中的单独的组成部分的另一个重要原因是，文化唯物主义不主张基础结构与特定语族的音素的和语法

的主要特征之间具有功能联系。例如，文化唯物主义不认为特定的生产方式和再生产的方式导致人们讲印欧语系的语言而不讲犹他-阿兹特克诸语言(但是，文化唯心主义者却提出一种现已信誉扫地的理论，认为印欧语系的语法类型导致了工业革命的产生①)。

现在我们终于能够说明文化唯物主义的理论原则了。

文化唯物主义的主要原则

指导文化唯物主义策略中的相互联系的一套套理论原则的核心，已经被马克思在下面这段话中预先提出："物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。"② 马克思所阐明的这一原则是人类知识中的一个重大进展，在该时代，无疑同阿尔弗勒德·华莱士和查理·达尔文表述的自然选择原理不相上下。然而，在现代人类学研究的情况中，"生产方式"这一用语中具有的认识论上的模糊性，对"再生产方式"的疏忽，以及缺乏对主位观点与客位观点、行为方面的与思想方面的区分，都极需要重新给予系统的阐明。

对于马克思的伟大原则，文化唯物主义持如下说法：客位行为的生产方式和再生产方式，盖然地决定客位行为的家庭经济和政治经济，客位行为的家庭经济和政治经济又盖然地决定行为和思想的主位上层建筑。为简洁起见，可以把这一原则称为基础结构决定论的原则。

---

① 参看本杰明·沃夫：《语言、思想和现实》，纽约，威利出版社1956年版。

② 卡·马克思：《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯选集》第2卷第82页。

基础结构决定论原则的策略意义在于它为系统阐明和检验关于社会文化现象起因的理论和假说提供了一系列的优先权。文化唯物主义者给予努力阐明和检验理论的尝试以最大的优先权，这些理论认为基础结构的变量是首要的原因因素。由于不能识别基础结构中的这种因素就应当系统阐明那些检验结构的变量以便找出首位原因的理论。文化唯物主义者把相当小的优先权给予对那种可能性的探索，所探索的这一可能性就是：关于社会文化难题的答案首先存在于行为的上层建筑之内；最后，当没有可检验的客位行为理论能够被系统阐明，或者当所有已经被阐明的理论被断然认为不可信时，要把那些认为思想和主位的上层建筑是首要原因的理论仅仅作为最后的求助对象加以阐明和检验。换言之，文化唯物主义坚决主张客位的及行为的条件和过程对主位的及思想的条件和过程的策略优先权，坚决主张基础结构的条件和过程对结构的及上层建筑的条件和过程的策略优先权。但是它不否认主位的、思想的、上层建筑的和结构的组成部分有可能从客位行为的基础结构中得到某种程度的自主。相反，它只不过延缓和推迟这种可能性，以便保证最充分地探索由客位行为的基础结构所产生的决定性影响。

为什么提基础结构？

文化唯物主义给予客位的和行为的生产和再生产以策略优先权，体现出要建立一种关于文化理论的努力，这种文化体现了出现于自然界的规律性。象所有生物一样，人类必须消耗能以获得能（以及其他维持生命的产品）。也象所有生物一样，我们生儿育女的能力大于我们为他们获得能的能力。基础结构的策略优先权依据的是人类永远不能改变这些规律这一事实。我们只能试图达到

再生产和生产与能消耗之间的平衡。确实，我们通过技术已经有了相当的能力去提高和降低生产和再生产的比率。但是，技术反过来又面临一系列物理的、化学的、生物的和生态的规律，这些规律也同样是不能改变的，并且必定要限制技术变化的比率和方向，并由此限制我们所能达到的在特定环境中用技术干预对生产和再生产进行控制的程度。再者，所有这样的技术干预都受到技术发展水平——不能被瞬间的意志行为所改变的水平——的限制，而且还要受到特定居住地在没有经历不可逆转的变化下吸收各种类型和强度的技术经济能力的限制。

换言之，基础结构是文化与自然界的主要相交处，是一个边界，在这个边界的另一边，支配人类行动的生态学的、化学的和物理的强制力与旨在克服或减缓这些强制力的主要的社会文化实践活动相互作用着。关于从基础结构到其余的行为组成部分、最后到思想的上层建筑的文化唯物主义的优先权的次序，反映出这些组成部分与文化和自然的相交处越来越远的距离。鉴于在保持科学总方向的同时，文化唯物主义的目的是发现其本身探索领域内最大数量的次序，理论建造的优先权合乎逻辑地落在那些受自然界产生的最大的、直接的强制力控制的部分上。文化唯心主义所主张的赋予思想的上层建筑以策略优先权是一种拙劣的办法。大自然并不关心上帝倒底是一个慈父还是一个残忍的食人者。但是大自然对刀耕火种的田地的休耕期倒底是一年还是十年都不是不关心的。我们知道强大的强制力存在于基础结构一级，因此，认为这些强制力是被传递给结构的和上层建筑的组成部分的，这是可靠的见解。

固然，现在对泛人类神经心理学"结构的"强制力非常重视，这种强制力据说是迫使人类以预定的模式进行思考。以后，我将十分仔细地审查这些结构主义的主张。同时，需要说明的是，如同列

维-斯特劳斯所主张的，如果人类头脑只思考那些“适于思考”的思想，一种菜肴就要让人吃出极其多样的味道了。毫无疑问，人类具有物种特有的思维模式，就象我们有物种特有的移动模式和处理身体热量的模式一样。但是，我们将如何运用这一事实来说明所有那些都无可置疑地同样“适于思考”的世界观、宗教和哲学方面的极大变化呢？结构主义者和其他形形色色的唯心主义者们不能回答这一问题，正象他们不能解释生来就是陆栖两足动物的人类为什么有时骑马，而有时乘飞机，或为什么在具有物种特有的汗腺构造的情况下，有些人坐在空调前面乘凉而有些人却在啜饮热茶。

与结构主义和社会生物学相对立的基础结构决定论的策略优势在于，反复出现的限制因素是可以证明以可测定的易变方式产生其影响的变量。这就使得文化唯物主义能够建立既说明相异之处又说明相似之处的理论。例如，吃的需要是一个常数，但是能够吃的食物的量和种类又依技术和居住地的不同而有所不同；性冲动是普遍的，但是其生殖结果又依避孕技术、产前产后的护理和婴儿待遇的不同而有所不同。

与思想观念不一样，生产和再生产的模式依靠纯意志行为是不能使之产生或消失的。因为它们牢固地建立在自然的基础之上，所以只能通过改变文化与自然之间的平衡来使之发生变化，而这只有通过消耗能量才能做到。思想若不伴有身体或身体各部位的活动的话，是改变不了头脑外部的任何事物的。因此，在影响每一人类群体的规模、影响用于生产的能量总数与维持生命资源的供应的平衡之间、在消耗能量的复杂身体活动中，寻找出影响社会文化发展的因果关系链条的开头部分，看来是合理的。文化唯物主义者坚决主张，这种平衡对于作为它的受益者的个人和团体的生存和福利是非常重要的，以至于这些个人和团体所从事的、在文化上已经定型的所有其他思想和活动很可能是直接地或间接地为

这种平衡的特定性质所决定的。但是，我们并不是出于什么最终的信念——即我们知道世界实际是什么样子这一信念而坚决主张这一点的，我们坚持这一点仅仅是为了建造能够说明世界可能是什么样子的最可实行的理论。

思想和行为

文化唯物主义的大部分阻力源于那些看来似乎是不言而喻的真理，这种真理认为行为是受思想支配的——即人类社会生活是由一些规律支配的。我在第9章中批判了这种观点，但是在本处做一些初步的说明也许是恰当的。使许多人迷惑不解的是，当他们自己的行为直觉上似乎是出于思想上的目的和道德箴言的一种行动时，怎能坚持认为行为决定思想。以技术变革为例，它对文化的发展是十分重要的。文化为发展出石制工具、弓箭、掘土棍、犁、陶瓷制品和机械，难道不需要首先得有人考虑如何制造这些东西吗？

文化唯物主义不把发明者或任何其他人看作是僵尸一样的机器人，它们的活动永远不受意识的控制。文化唯物主义在主张行为的基础结构与思想的和主位的上层建筑相比居于首位时，不是提出技术发明和其他创造性革新是如何发源于个人的问题，而是提出这样的新发明如何表现为一种物质的社会存在以及它们如何对社会的生产和再生产产生影响。象3世纪时发明了蒸汽叶轮机的希罗（亚历山大的），或象16世纪时发明了直升飞机的达·芬奇，这两位天才的头脑中的思想，若非存在着社会对它们的认可和利用的恰当的物质条件，是不能呈现为一种物质的社会存在的。而且，象陶瓷制品和冶金术这种发明在相似的基础结构条件下单独在世界的不同地方重新出现，表明即使最有创造性的思想也不是

仅仅出现一次。确实，对于汽艇、电话、飞机、摄影术和汽车的发明以及其他上千个可取得专利权的设计，独立的个人和实验室你争我斗，都纷纷提出属于自己先有①。根据这种不可思议的情形，看来必然要得出这样一个结论：当基础结构条件成熟时，适当的思想就会产生，不是产生一次，而是一次又一次地产生。此外，有足够的证据表明，已产生的一些最重大的发明——比如农业——是人们在思想上已知悉了数千年后，才开始在史前社会的基础结构中发挥重要作用的。②

思想决定行为这种直觉，产生于有限的时间和文化上的普通经验。以计划和预定路线图形式出现的有意识的思想，当然有助于个人和团体在日常社会生活的复杂状况中找出一条道路。但是，这些计划和路线图也仅仅是以图表形式说明对先在的行为的“迷宫路线”的选择。即使在最能随意行动的社会和最充分的角色选择中，有计划的活动——午饭，爱人的幽会，在剧院消磨的夜晚——也绝不能无中生有地凭幻想构成，而是从表现那种特定文化的反复出现的情景的总目中获得的。行为决定论与精神决定论的问题，不是心智是否指导行动的问题，而是心智是否决定对文化上可活化的思想总目的选择这一问题。如叔本华所说：“我们欲求我们想要的东西，但是我们不想要我们欲求的东西。”因此，关于思想而不是行为是第一位的这种人类直觉，一点也不比我们认为地球是平坦的这种人类直觉高明。在文化中坚持精神是第一位的，就是使人们对社会文化现象的理解与达尔文以前的生物学或牛顿以前的物理学相等同，就是相信被弗洛伊德称为“思想全能”的东西。这种信念是智力幼稚病的一种形式，它使人类特有的思维能

---

① 参看艾尔弗雷德·克娄伯：《人类学》，纽约，哈考特·布雷斯·约万诺维奇出版社1948年版。

② 参看艾尔弗雷德·克娄伯：《人类学》，第85页及以下几页。

力蒙受耻辱。

个人选择与群体选择

对于建立文化唯物主义理论的任务来说，能够在一定的个人所做的行为选择同社会文化体系的总的反应之间建立起一种联系是必要的。人们必须能够表明，在有关那些加入这一体系的个人的行为的具体生物—心理学原则方面，而不是在抽象的推、拉、压和其他超自然的"力"方面，为什么一种行为选择比另一种行为选择更可能实行。

关于这一规则可以作另一种描述，那就是坚持主张造成社会文化体系的演化轨道出现趋异或趋同原因的选择过程主要是在个人一级进行的；个人沿着这一种而不是另一种活动进程前进，结果是总的模式发生改变。但是，我的意思不是不考虑这种可能性，即许多社会文化特性是由整个社会文化体系中的有差异的剩存部分——就是说由群体所选择的。因为在早期人类群体中可能存在剧烈的竞争，所以必须预料到，一些体系在生物—心理学方面使有关个人得到满足而又易于受到更加掠夺成性的近邻的损害，从而归于灭绝，结果，某些文化财产丧失了，而其他文化财产得到保存和传播。

然而这种群体选择只不过是作用于个人或通过个人所进行的选择的灾难性结果。文化的进化如同生物的进化一样，一直（至少到现在为止）是通过那些使个人增加效益和降低成本的机会的变迁发生的。正如一个物种不是作为一个集体的统一体进行"生存斗争"，而是作为单个有机体适应性改变的结果而幸存下来或归于灭绝；同样，社会文化体系也是作为有机会对成本—效益选择作出反应的单个男人和女人的思想和行动产生适应性改变的结果而幸存

下来或归于灭绝。如果社会文化体系作为个人一级选择的思想和行为的模式的结果而幸存下来，那也不是因为这样的群体是成功的，而是因为群体中的一些或所有个人是成功的。因此，在战争中被消灭了的群体可以说一直是作为一个群体而得到选择的，但是如果我们想要弄清这个群体为什么被消灭，我们必须考察与得胜的邻近群体所实行的选择有关系的本群体单个成员所实行的成本一效益选择。有些人为了帮助其他人和保护群体而采取了真诚的行动，这一事实不能改变这种情势。圣人和英雄们为了其他人的"利益"而牺牲他们自己的生命。但是其他人是接受还是拒绝这种"利益"的问题仍然是一个个人的成本和效益平衡的问题。社会不是只依靠圣人才生存的。要想成功，利他主义必须把恰当的有利条件给予那些接受利他主义的人，也要给予那些提供利他主义的人。

这并不是说通过总结什么是最大多数人的最大利益，就能预言短时期内的文化变迁的方向。显然，有许多创新在生物一心理学方面使社会的一些成员比另一些成员更能得到满足。深闺制度，即穆斯林社会的妇女用面纱遮面，使男人容易在家庭内和政治上对女人进行控制。看来，以面纱蒙面的生物一心理学上的好处对男人要比女人大——的确，可以认为，对妇女来说这是严厉的惩罚。但是，男人有权使他们自己的幸福在有利和不利的平衡中大大地压倒妇女的幸福。社会在性别、年龄、阶级、社会等级和民族的准则方面越是等级森严，一个群体受另一个群体剥削的程度就越深，就越不可能从生物一心理学特性的效用的平均值中计算出社会文化演化的轨道。这使人想到许多令人费解的情形，很大部分社会成员的行动方式似乎减少而不是增进了他们的实际利益。例如在印度，陷入穷困的低微种姓的成员起劲地支持同种姓通婚规定，并且坚持婚姻必须有昂贵的嫁妆才是合法的。抽象地来看，似乎这种陷入穷困的种姓的成员如果实行种姓外婚，并且不再坚持索取

大笔的婚姻支付，他们就会在物质上较富裕些。但是，这些种姓制的受害者们不能把他们的行为置于长期的抽象算计的基础上。得到诸如建筑工、制棕榈酒工、椰壳粗纤维制造工等这类低下工作，则取决于种姓身分。种姓身分的合法化决定于是否服从种姓的规则。在较低的种姓中，如果没有在全体成员中保持住良好的名望，就要失去获得即使是最低贱一类工作的机会，并且陷入更深的贫困之中。要摆脱上层种姓的积累特权的重压，是那些处于社会最底层的人的实际能力完全达不到的。因此，那些从这一制度中受益最少的人在日常生活中竟热烈地支持这种制度，这看来是不合常情的。

生物—心理学的常数

假定泛人类生物—心理学冲动和倾向过程中的危险在于，人们想要把所有社会文化的相似之处归为一种想象的遗传的“生物素”，而大部分相似之处和相异之处都应归于社会文化的演化过程。由于我在第5章讨论生物还原论过程中将要清楚说明的那些原因，人们关于人类生物素所能做到的最重要的观察是，相对来说它不受物种属性的生物—心理学冲动和倾向的影响。我们作为一个物种被选择出来是因为我们能够获得那种复杂的、习得的反应的积贮，而不是因为物种属性的冲动和本能。然而，如果不假定有在生物—心理学水平上发生作用的选择原则，就不能解释基础结构是怎样在文化与自然之间起媒介作用的。

从一组最低限度的人类生物—心理学选择原则开始，比从那种设法提出人类是什么的完整叙述来开始要好一些。因此，我将只列出以下四项：

1，人们需要吃饭，而且一般都选择那些能提供更多而不

是更少的热量卡、蛋白质和其他营养成分的食物。

2. 人们不可能是绝对懒散的，但当他们面临一项任务时，宁愿用消耗较少而不是更多能量的方法去完成。

3. 人们是非常富于性感的，而且通常是从性交中——更经常的是从与异性性交中得到补充性快乐。

4. 为了感到安全和幸福和得到其他与之相等的东西，人们需要爱情和好感。他们将身体力行，以增进其他人给与他们的爱情和好感。

我认为这个一览表是正确的，理由在于：其普遍性得到灵长目种大多数成员都有相似的生物—心理学倾向这一事实的保证。人们可能希望假定人类也天生就爱创造音乐和艺术，使用两分法，合理化，信仰上帝，表现侵犯性，发笑，游戏，被打扰，闲暇等等。要是屈于诱惑，把所有开列出来的东西都纳入这个表中，人们很快就会成功地把每一种反复出现的文化特性还原为已知的生物状态。然而，判断这个表是否适当，要看利用这个表而产生的理论是否适当。我们在承认生物—心理学常数的存在上越是用词简练，产生于社会文化策略的理论网就会越有力和越精致。我们的目标是用少量的词语解释大量的事物。

尽管我列的表用词简练，但每个人都能从中立刻想到与此对立的行为和思想。就第一点来说，有肥胖症、自愿挨饿、食素主义和自我惩罚型的饮食变态。就第二点来说，存在着户外活动和文艺表演中的能量强消耗。就第三点来说，存在着禁欲、同性恋、手淫。至于第四点，存在着杀婴、家庭内的冲突和剥削。然而，存在这些明显对立的模式，对于所提出来的方案不一定是致命的。在说明泛属性的生物—心理学的原则中，没有任何东西表明通过个人偏爱而起作用的选择将在长期内对最大限度的预期结果起作用。相反，把特性扩大到最大限度的那种选择，会重新导致生态上的消

耗殆尽。因此，追求更多的蛋白质常常以得到更少的蛋白质而告终；采用节省劳动力的设计，结果是人们付出更艰苦的劳动；男子性活动逐步升级，导致妇女的缺少；政治上变质的感情上的更大结合，导致一个阶级对另一个阶级的更大剥削。这些似非而是的现象并不能使这张具有普遍性的一览表失去效用，也不能证明文化唯物主义的原则是不正确的。它们只表明了文化唯物主义能比与之竞争的策略更有效地解决难题。

生产方式和生产关系

对于马克思所说的基础结构或生产方式指的是什么还没有普遍一致的看法。① 当他区别生产关系和生产力时，两种概念都含有致命的含混性。如我在前一章里所强调的马克思没有解决客观性问题。由于缺少主位和客位操作法的概念，并且不加区别地把思想的和行为的现象混在一起，他把黑格尔学派的辩证的含糊其辞的遗产遗留下来，而这些含糊其辞的议论目前正被新潮马克思主义者推向极端(在第8章中将要讨论到)。我认为不可能推测出马克思所说的生产方式真正指的是什么，也不可能推测出他想要放进或取出什么组成部分。

与其争辩马克思的用意所在，不如让我简单解释一下我在〔原文〕第52页中为什么包括和删节了某些东西。作为一个文化唯物主义者，我认为基础结构应当包括社会文化体系的这些方面，如果可能的话，这些方面能够使人们预见到整个体系中行为的最大数量的附加成分。因此，我把许多马克思主义者用"生产关系"

---

① 多米尼克·勒格罗：《机会、必然性和生产方式：马克思主义对文化进化论的批判》，收于詹姆斯·西尔弗伯格编：《生产方式》，纽约，昆斯学院出版社1979年版。

所指的内容的某些关键方面，从基础结构移到结构和上层建筑上。例如，关于"生产资料所有制"的马克思主义经典概念，表示的是对用于生计生产的技术的不同占有，因此是结构的一种组织特征而不是基础结构的一部分。这种变更的策略意义，我想是能够把生产资料所有制的演变解释为一种涉及人口统计学、工艺学、生态学和生存经济的演变的从属的变量。反对把所有制从基础结构中移走看来是无益的，除非能够表明这样一种解释是行不通的。

同样，我把交换模式——例如互惠、再分配、贸易、市场、雇佣、货币交易——不是看作基础结构，而是部分地看作客位结构的组成部分——家庭经济和政治经济的方面——，并部分地看作主位上层建筑和思想上层建筑的组成部分。再说一遍，这一决定是否正确，取决于交换模式能否够根据更基本的变量的连合而加以预测。

很清楚，根据人口统计学的、工艺学的、经济的和环境的组成部分的知识，永远不能简单地断定所有制和交换的某些方面。例如，在价格市场调节中，森罗万象的现象都是与所有制和交换有关的，而价格市场调节必须以经济学家所使用的类型和典型来加以探讨，他们用这些类型和典型来描述和判断货币投入和输出、资本投资、工资和价格等等。让我断然放弃任何认为所有经济事件和过程可以理解为仅仅是生产和再生产方式的反映的说法。请记住，文化唯物主义坚持客位的和行为的条件和过程具有在主位的和思想的条件和过程之上的策略优先权，坚持基础结构的条件和过程具有在结构和上层建筑的条件和过程之上的策略优先权。但是，它不否认主位的、上层建筑的和结构的组成部分有可能从客位基础结构中得到某种程度的自主。相反，它只是延缓和推迟这种可能性，以便保证最充分地探索由基础结构所产生的决定性影响。把价格、价值、资本、工资和商品市场视为结构和上层建筑而不是当作基础结构，并且承认结构和上层建筑在决定当代社会文化体

系演变的方面有某种程度的自主，并不是颠倒或放弃文化唯物主义的战略优先权。文化唯物主义的原则仍然是适用的。这些原则使人们注意到交换的行为的客位因素对于交换的思想的主位因素的优势，使人们注意到客位行为的基础结构在规定制定价格市场和货币经济赖以存在的条件中所起的作用。确实，文化唯物主义不能够与马克思主义关于资本主义内部动力的经典解释取得一致，正是因为马克思认为主要是主位思想的资本和利润的类型在现代工业社会的进一步发展中起突出的作用，而从文化唯物主义观点来看，资本主义前途的关键在于它的客位行为的各个组成部分之间的联系，特别是在于政治经济和基础结构之间的反馈(〔原文〕第226页及以下几页)。

再生产方式和生产方式

在把子孙后代的生产看成是基础结构的一部分这方面，文化唯物主义的原则也从根本上背离了经典马克思主义。我相信，为了解释生产方式之所以经历了那些导致系统的变革和趋异、趋同的演化变化的原因，这种背离是必要的。马克思试图依靠黑格尔的思想来解释这种从一种生产方式到另一种生产方式的变化，即认为社会形态在其存在过程中产生了内部矛盾，这些矛盾立刻就成为该社会形态本身灭亡的原因和新的社会形态出现的基础。

根据马克思的观点，生产方式是通过生产资料和生产关系之间的矛盾的发展而演变的。"社会的物质生产力发展到一定阶段，便同现存生产关系……发生矛盾。"这就是说，生产关系(例如私有制和谋利动机)阻止提供物质满足；它们成为生产过程的"桎梏"。于是它们被毁坏，被"更高的"生产关系(例如公有制)所代替，这种生产关系容许生产资料的潜力(一种富裕的经济而不是萧条的

经济)更充分地显示出来。

在马克思的历史辩证法中和在黑格尔的历史辩证法中一样，每一时代或社会形态都被一种不可思议的目的论的推力推向前进，朝着它不可避免的否定发展。在黑格尔看来，这是自由思想的成长；在马克思看来，这是生产力的发展。要使马克思提出的生产力与生产关系的矛盾能提供一种忠实于黑格尔的精神体系辩证地否定自己而成为天国乌托邦的幻想的社会文化发展的动力，生产方式必须朝着最大限度地实现它对自然的控制权方面发展。如马克思所论述的："无论哪一个社会形态，在它们所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的"。① 那为什么人们竟期望这一点是真的呢？

我相信人口统计的因素有助于解释生产力的历史上的扩大。因此，有必要谈到"再生产方式"，它对社会结构和思想体系的影响与生产方式产生的影响一样重要。

人类学家们长期以来一直承认，以最广泛的观点来看，文化的演化有三个主要特点：能量预算逐步上升，生产率增加和人口加速增长。(1)从长远时间来看，每个人和每一地方体系的总耗能量已经有增加的趋向。群队发展水平上的文化每天用掉不足10万大卡热量；热带森林地带刀耕火种农业村落水平上的文化每天大约用掉100万大卡；新石器时代旱地混合耕作的村落每天大约用掉200万大卡；早期实行灌溉的国家象美索不达米亚、中国、印度、秘鲁和美洲中部地区，每天大约用掉250亿大卡；而现代超级工业大国，每天用掉50多万亿大卡。(2)以每个劳动力单位能量输出计算，生产效率也增加了。例如，从狩猎者和采集者的大约10比1上升到刀耕火种的农民的20比1，乃至灌溉农业劳动者的50比1。(3)人口

① 卡·马克思：《〈政治经济学批判〉序组》，《马克思恩格斯选集》第2卷第83页。

增加了。在公元前一万年，全球人口密度是每平方英里不到一人，现在是每平方英里多于65人。每一群队从25人增到50人；每一刀耕火种的村落从150人增到200人；新石器时代的每一混合耕作村落从500人增到1500人。截止到公元前200年，前工业的东方大帝国的人口比一万年前全世界的人口还多。

为什么这三种因素会一致增加呢？马克思从来没有真正面对这个问题，因为象马尔萨斯一样，他含蓄地假定人口增长是不可避免的。然而，现代人类学和考古学的发现没有证实这种假设。在多至二、三百万年期间，原始人的人口可能始终没有变化或者是在相当窄的范围内波动。那么，为什么人口开始增长了呢？我们不能证明人口增长是技术进步和生活水平提高的结果。另有两个主要的演化趋向否定这样的解释。首先，尽管技术效率提高了，按每个人头计算的用于维持生活的工作小时的数目不是减少而是增加了，在19世纪资本主义工业雇佣劳动制度时达到了顶点。其次，从营养摄入、健康状况、长寿方面衡量的生命质量的实质性降低能够与人口的增长联系起来。

换句话说，文化还没有普遍地把由发明和应用"节省劳力的设计"所带来的技术—环境效率的增长应用于节省劳动力，而是应用于增加能生产的能力。能生产的能力的增加反过来又没有被用于改善生活水平，而是用于生产更多的子孙后代。这种似非而是的现象不能够用阶级分层和阶级剥削的发展来解释，因为这种发展也是无阶级社会的特点，如果有区别的话，也只是国家演化的原因而不是结果(见第100页及以下几页)。

为什么新的更有效的生产方式生产了更多的人而不是减少了劳力或者增加了按人头计算的消费，这个问题的解决在于现代以前的社会所使用的限制人口增长的方法。马尔萨斯正确地察觉到，贯穿前工业时代的繁殖方式是受有害的人口控制方法支配的，这

些方法包括心理—生物学意义上的暴力和剥夺的严酷形式。诚然，相对温和的方法也是可用的，主要是同性恋，中断性交，推迟婚姻，产后性节制，手淫和延长哺乳期。但是在历史上或民族志上可查明的单用或并用这些措施的次数，不能说明新石器时代以前人口增长率明显缓慢(每年0.0007%到每年0.0015%)的原因，也不能说明新石器时代与头一批国家出现之间人口增长率少于0.056%的原因。① 必须认为还有另一些人口控制措施，这才能说明公元前3000年以前全球人口很少的原因，那时的人口数，以健康人口的固有能力来看，在不到25年内翻一番。② 我相信另外的那些措施包括使用摧残身体的堕胎器械、杀婴(尤其是杀女婴)和对婴儿，特别是对女婴和青春期之前的女孩子有计划地采用忽视营养的做法。③ 在生产方式保持不变，每个妇女平均只生四胎的情况下，如果人口最初在合理健康状态下在非常短的时期内不受生

---

① 罗伯特·卡内罗、D·希尔案：《论决定新石器时代的人口或然率》，载于《美国人类学家》，1966年第68期第177—181页。安斯利·科尔：《人口史》，载于《科学的美国人》，1974年第231(3)期第41—51页。吉纳·科拉塔：《昆人狩猎—采集者：女权主义、饮食和节育》，载于《科学》，1974年第185期第932—934页。J·K·范金尼肯：《延长哺乳期作为生育间隔的方法》，载于《家庭计划研究》，1974年第5期第201—208页。

② 弗基·哈森：《论新石器时代人口增长的机制》，载于《当代人类学》，1973年第14期第535—542页。

③ W·迪维尔和马·哈里斯：《人口，战争和男子至上情结》，载于《美国人类学家》，1976年第78期第521—538页。史蒂文·波尔加等人：《从人类学角度看人口历史和人口政策》，载于《当代人类学》，1972年第13期第202—215页。约瑟夫·伯塞尔：《对建立在最近狩猎—采集者中平衡系统的基础上的更新世的某些预言》，收于R·李和I·德沃尔编：《人—狩猎者》，芝加哥，阿尔定出版社1968年版，第229-249页。乔治·德弗罗：《关于原始的、古代的和前工业的社会中350例流产的类型研究》，载于H·罗森编：《美国社会中的流产》，波士顿，灯塔出版社1967年版，第95-152页。

命质量严重减低之害，那么来到世上的女子中几乎有50％的人一定被阻止活到生殖的年龄。这种严酷的要求构成了史前时期的巨大决定力量。

在产生国家以前，杀婴、摧残身体的堕胎和其他有害的人口控制形式规定了文化的倾向，使这些文化在其他方面适应于它们的发生地为减少婴儿、女孩和母亲的耗费而增加生产。换言之，因为史前文化使人口的数量与他们通过扼杀和忽视自己的孩子的方法能够担负得起的能力保持一致，他们易于受到那些看来可能会允许更多孩子生存下去的创新的诱惑。因此，马尔萨斯关于人口压力对国家以前的社会的结构产生了巨大影响的推测是正确的。①

最近形成了这样一种看法，认为国家形成以前的人口数量在达到技术—环境状况的最高负载量的三分之一时，一般就不再增长。②正如我们将要看到的，结构马克思主义者和其他人解释这种看法是对马尔萨斯的人口压力的重要性的驳斥。然而，在澄清人口增长方面的强制力的本质之前，这种解释是不能成立的。如我刚才所说，证据表明，缓慢的人口增长率只是在通过杀婴、虐待婴儿和忽视婴儿而付出巨大的心理—生物学的代价时才取得的。这就是说，即使是人口稳定或人口下降的社会也可能会经受严重的人口压力——或更确切地说，严重的生殖压力。

马尔萨斯人口论的代价补偿说也许能说明国家出现以前的社会的许多特点。最重要的特点是战争。马尔萨斯正确地把战争识别为最重要的人口控制方法之一，但是他对于原始战争爆发的条

① 赫尔曼·戴利：《马尔萨斯关于贫困和发展的一个马克思主义观点》，载于《人口研究》，1971年第25期第25-38页。

② 理查德·李和欧文·德沃尔编：《人—狩猎者》。理查德·卡斯蒂尔：《关于狩猎—采集者的最高人口密度的两种固定模式：基本近似》，载于《世界考古学》，1972年第4(1)期第19—40页。

件以及原始战争对控制人口增长起了怎样的作用作了错误的理解。他也过高地估计了战争死亡对现代社会人口增长率的影响。国家形成以前的战争可能不是通过战争死亡而是通过它对性比率的影响来调节人口，它鼓励人们抚养最大数量的男性和最小数量的女性。所以，国家形成以前的战争不是简单地由于生产方式不能提供足够的给养从而引起异常而发生的——马克思却持相反的观点，①也真够奇怪的了，竟与马尔萨斯持同一观点。战争也是作为延缓人口增长、保存资源和维系按人口计算的高水平生存的一种系统手段而发生的。(至于国家级战争，它不是对人口的控制，而是对人口迅速增长和资源迅速耗尽的一种刺激〔见原文第102页。〕

马克思对待我称之为再生产方式的东西采取了不适当的做法，这是他轻蔑地拒绝"狒狒"②马尔萨斯的著作③而造成的。马尔萨斯认为政治经济中的任何变化也消除不了穷困，这一论点促使马克思拒绝马尔萨斯的思想。④但是，人们可以承认再生产方式在决定社会文化演化过程中的重要性，而不必赞成马尔萨斯的反动历史观。马克思否决了马尔萨斯的工作的整体，从而使他自己的追随者脱离了人类人口统计学和生态学的理论发展中的共同研究，而没有这种共同研究，生产方式以及与之相应的上层建筑的趋异和趋同的转变就无法理解。在生产中没有比再生产——生产人——更重要的方面了。虽然人口控制方式有结构的和上层建筑

---

① 卡·马克思:《大纲：政治经济学批判基础》，马丁·尼古拉译，纽约温塔格出版社1973年版，第607—608页。

② 为马尔萨斯保留的其他特征描述还有："职业剽窃者"、"无耻的谄媚者"、"被收买的鼓吹者"。

③ 卡·马克思:《大纲：政治经济学批判基础》，马丁·尼古拉译，纽约，温塔格出版社1973年版第605页。

④ 参看罗纳德·米克:《马克思和恩格斯论人口爆炸》，伯克利，壁垒出版社1917年版。

的方面，中心问题却一直是有性生殖的生物学对文化上强加的强制力提出的挑战。在这一领域内，如在生计生产中一样，技术的进步是最重要的。唯一不同的是，对生产来说，增加的手段是决定性的，而对于再生产来说，减少的手段是决定性的。未能赋予人口控制的技术发展在文化演化中以中心作用，极大地损害了经典的和新潮的马克思主义原则和理论的可信性。

如果有人反对说，关于生产和再生产之间的关系，我所讲的许多内容是纯理论的并需要未来的经验检验，我肯定同意。但是，把再生产方式标入基础结构，就能阐明一套有创见的和首尾一致的、可检验的重要理论——我将在下一章中更多地论述这些理论——，这一事实是我之所以这样做的具有说服力的理由，即使这些理论本身也需要由未来的研究加以检验。

结构和上层建筑的作用

对文化唯物主义的一种共同批评是认为它把结构和上层建筑降低为在决定历史中只起消极作用的机械的附带现象。批评家们从这一点上推断文化唯物主义是一种主张政治上和思想上的冷淡和无行动的学说。人们也许有理由希望对一种研究策略的价值提出疑问，这种研究策略坚持认为政治和思想的斗争是无益的，因为结果是唯一由基础结构决定的。然而，文化唯物主义的策略是与任何这样一种结论都不相容的。那么，文化唯物主义策略所预期的结构和上层建筑在因果关系的决定中的作用确切地说是什么呢？

如我在上文所说，基础结构、结构和上层建筑构成社会文化体系。这一体系中任何一个组成部分的变化通常都会导致其他组成部分的变化。从这方面看，文化唯物主义与各种各样的功能主

义在使用一种有机体的类推来转达对社会"躯体"的"细胞"和"器官"中的互相依存关系的鉴别方面是一致的。

采用维系体系的互相依存和破坏体系的互相依存的区别法，能够更好地形成这里所谈的相互关系的概念。任何一种创新最有可能产生的结果——不管它是产生于基础结构、结构、还是上层建筑——都是维系体系的消极反馈，即抑止导致创新的灭亡或者其他部分的微小的补偿性变化的偏离，这种变化保存了整个体系的基本特点。(例如，美国继采用联邦累进所得税方法之后，产生了一系列的特许免税和"避难所"，它们有效地抑止了这一运动，使之不能达到消除贫富极端。)然而，某些种类的基础结构的变化(例如那些增加每人能流量或减少再生产损耗量的变化)很可能被传播和扩大，造成贯穿结构和上层建筑部分中的正反馈，结果改变了体系的基本特点。文化唯物主义否认任何相似种类的结构的或上层建筑的组成部分的变化经常导致偏离扩大而不是导致负反馈。

基础结构占因果关系的首位是一个相对可能性问题，即在创新之后，基础结构的、结构的或上层建筑的组成部分中将出现系统的停滞或变化。文化唯物主义不象传统的结构—功能主义，它认为起始于客位的和行为的生产方式和再生产方式的变化，比反过来① 更可能产生贯穿家庭内的、政治的和思想的部分中的偏离扩大。起始于客位的和行为的结构部分中的创新不太可能产生破坏体系的变化；而产生于主位上层建筑中的创新(由于它们与基础结构的关键组成部分之间的功能关系逐渐疏远)更不太可能改变整个体系。举一个熟悉的例子：在20世纪60年代晚期，许多年轻人相信用一种"文化革命"能够摧毁工业资本主义。新的歌唱方式、祈

① 原文未明确指出，似指"起始于结构的或上层建筑的组成部分的变化"。——译者注

祷方式、穿着方式和思维方式在"反传统文化"的名义下被采用。可以预言，这些创新绝对没有对美国资本主义的结构和基础结构产生影响、除了给销售录音带和衣物的公司增加利益之外，这些创新是否在上层建筑内残存下来并得到传播，现在看起来也是令人怀疑的。

阐述基础结构变化的盖然性的结果，丝毫不证明那种认为结构或上层建筑是基础结构因素的重要的附带现象的反映的推论有根据。相反，结构和上层建筑在负反馈过程中显然起着维系体系的至关重要的作用，这些过程造成体系得以保存的原因。生产和再生产过程在功能上依赖客位的家庭内的和政治的组织。而整个客位的结合在功能上依赖对一些价值观和目标的思想信奉，这些价值观和目标能够增强合作或把保持秩序和有效水平的生产和再生产投入的代价降到最低限度。可见，减轻了对基础结构变化的阻力的思想和政治的运动增加了新的基础结构将被传播和扩大的可能性，而不是增加了新的基础结构被抑制和被消灭的可能性。此外，结构和上层建筑对基础结构变化的支持越直接和越显著，整个体系的转变就越迅速和越普遍。

换言之，尽管我坚持认为生产和再生产方式中的某些变化改变体系的可能性是很大的，我也坚持认为同时起始于所有三个部分中的功能上相联系的变化将增加体系改变的可能性。的确，断言思想或政治的斗争将不会增大或减小包括所有三个部分在内的体系改变的可能性，这是不合理的，但是，把文化唯物主义与它的竞争对手区别开来的决定性问题是：当生产和再生产方式与思想的和政治的运动相对立时，思想和政治运动能在多大程度上传播和扩大根本的变化？文化唯物主义认为：创新如果与现存生产方式和再生产方式在功能上不一致，就不大可能被传播和扩大——比在相反的情况下（就是说，当存在着最初的政治和思想的阻

力而在生产和再生产方式中不存在阻力时)更不大可能。这就是文化唯物主义者们所说的，归根到底，在最大多数情况下，客位行为的基础结构决定结构和上层建筑的本质的含义。

例如，让我们考虑一下在美国产生思想、家庭组织和生产方式之间的关系。当存在着农民宅地、地界的基础结构时，家庭很大，妇女担负母亲和无报酬的家庭劳动力的角色是受到强调的。随着都市化以及与指望从孩子身上得到的好处有关的生殖代价的增加，妇女们开始"提高她们的觉悟"，要求在与男子平等的基础上进入共同就业市场。显然，这种觉悟提高过程是把妇女从家庭苦工角色中解放出来的重要手段。但是，人们不能论证妇女进行的政治思想斗争是造成技术、生产、廉价劳动力需求、城市的兴起和抚养儿童的代价提高等等方面的巨大转变的原因——所有这些都提供了功能的基础结构的条件，这些条件是现代男女平等主义的政治思想斗争传播和扩大的前提。为了把握上层建筑与基础结构之间的因果关系的不对称性，让我们假定某地有一群孤立的人，他们开始从事旨在复活19世纪男女角色的思想和政治斗争。人们能断言他们成功或失败的决定性因素是他们对自己的目标的信奉——他们的政治思想斗争的程度吗？一定不能。因为只要现在的都市工业的基础结构还起支配作用，他们的观点实际上不大可能得到传播或扩大。

另一方面，文化唯物主义并不认为，无论人们是否有意识地为争取达到目标而进行斗争，这些目标都会达到。有意识的政治思想斗争显然是能够对起始于基础结构内的转变过程的方向和速度的维持、加速、减速和偏离作用的。

担心基础结构决定论会剥夺人民从事自觉斗争的意志，这是对有关政治和思想的文化唯物主义理论状况作了完全错误的理解所造成的。基础结构不是某种简单的、显而易见的、单一因素的"原

动力"，而是人口统计的、技术的、经济的和环境的变量的巨大结合。对这种结合作出说明和分析需要进行大量的研究，研究的结果只能表现为尝试性的、或然的理论和假说。有一些可供选择的政治思想活动过程实际上是行不通的，可以不予考虑。有一些可供选择的活动过程可能看来是由理论和假说支持的，对这些理论和假说也不能给予程度决然不同的肯定。一些同样可能的可供选择的文化唯物主义理论得势——这是常有的事——的地方，政治思想斗争的结果看来就受对立派别和党派信奉程度的决定性影响。例如，很难决定迅速的或缓慢的人口增长是否对某些人口密度低的不发达国家的生产和再生产利益起到有效作用。一方面，高度的人口增长率加剧了对穷人的剥削；另一方面，缓慢的人口增长率又可能导致劳动力缺乏，生产不足，延长对帝国主义超级大国的经济和政治军事附属。这种理论上的模棱两可可以有两种解释：或者结果是真正悬而未决的——就是说，不是由基础结构决定的，而是主要取决于各自对人口增长与人口控制的政治思想信奉；或者结果是高度决定了的。但研究者无法提供为识别这种决定了的结果所必需的数据的总量和种类。我坚持认为，从积极参与者的观点来看，希望接受这两种解释中的哪一种都没有什么区别。如果理论上模棱两可的问题不能得到解决，结果看来就产生于对立派别的政治—思想信奉的程度。(然而，仍然希望较好的数据收集和较好的理论最终会减少不确定性。)

总而言之，文化唯物主义理论可能会求助于从实质上的确定性到实质上的不确定性这一不同程度的基础结构的因果关系。在这整个范围内，对结构的和上层建筑的信奉看来会通过正负反馈过程形成最终的结果，与现存理论识别基础结构的决定因素的能力成相反的关系。

有些人硬说文化唯物主义由于赞成基础结构的首位性而有助

于社会科学的"非人化"。对于这一点，我的回答是：不设法对基础结构和一套特定的政治思想目标之间的关系进行客观的分析，只能有利于那些从肆意浪费其他人的生命和财产中得到好处的人。自我欺骗和主观性不是人类的尺度。我不接受蒙昧主义者和神秘主义者的道德权威。他们夺不走既想改变世界又想理解世界的人们的人性(见第11章)。

教条主义

毫无疑问，现在是我重申我合乎科学的希望的适当时刻了，并把那些显然是教条主义的主张点明出来。我的科学目的是系统地阐述几套范围广阔、应用广泛的相互渗透的理论。这样的理论只能产生于一定的策略环境中。正是通过要求每一种值得研究的假说包含客位的和行为的人口统计—技术—生态—环境的变量，文化唯物主义希望避免无条理的、相互矛盾的理论的支离破碎状态繁衍。

针对那种指责信奉文化唯物主义是教条主义的说法[①]有三种反驳。第一，整个策略的可靠性是以相互渗透的理论的经验状况为基础的，是以理论的继续精炼和代之以更有力的理论为基础的。换言之，发生于基础结构决定论原则的一切特定理论必须是继续批判审查的对象，并且仅仅被看作暂时的近似。第二，事实上，许多竞争的研究策略现在都在社会科学中互相积极对比。我不提倡淘汰这些可供选择的策略；我主张对它们各自解决有关社会重大问题的难题的能力进行专门的和公开的评价。淘汰所有的或大多

① 参看J·安德森，《生态学人类学与人类学生态学》，收于J·霍尼格曼编：《社会文化人类学手册》，芝加哥，麦克纳利出版社1973年版，第187页

数的可供选择的策略将是科学的灾难。因为如我曾经说过的，科学需要种种竞争的策略。就实际状况而言，当文化唯物主义在社会科学界处于从属的、少数的地位并且受到来自左的和右的政治派系的大量攻击时，按照完全想象的未来事态——所有其他策略选择都已经以某种方法加以淘汰，来批判文化唯物主义，这是毫无意义的。第三，可以轻而易举地把教条主义的指责抛回给那些进行指责的人。如果这里所提倡的策略纲领没有被奉行，那些拒绝这一纲领的人又怎能自以为肯定知道，与他们自己的策略比较，文化唯物主义在解释社会文化的相异和相似方面不是一种在科学上更有效的方法呢？教条主义的指责只是在理论水准上才是可以接受的，文化唯物主义者完全赞同操作主义以及可证实性和可证伪性的检验。再说一遍：研究策略不可能被证明是伪，只有理论才能被(而且只能被那些提出更好理论的人)证明是伪。因此，再没有什么象相信社会科学家在从事人类社会生活研究之前不需要在各种研究策略中进行选择那样与教条的实质相一致的了。

第四章　文化唯物主义理论的范围

一种研究策略的价值不在于它的认识论观点是深奥的或它的抽象理论原则是明白易懂的，而是在于其实体理论的说服力。一种研究策略的理论只有在它能够透过现象的表面，揭示新的未知关系，告诉我们事情为什么是现在的样子以及如何成为现在的样子时，才能证明真存在是有道理的。此外，我们想从一种研究策略中得到的不仅仅是一份脱节的、孤立的、互不相干的或矛盾的理论的清单，而是一套有条理的、首尾一致的和简明扼要的理论。这套理论不是对每一个可想象得出的问题的确定的答案，而是对关于广泛的和不断扩大的知识领域内的重要问题的尝试性答案。

对文化唯物主义理论的总体连同构成其基础的考古学和民族学的证据进行详细的讲解得占用许多卷书。显然，我不可能指望在一章之内满足读者们想要知道这些理论的内容的权利，同时也不可能指望提供关于这些理论的证据基础的满意的说明。[①]然而我所能够说明的是文化唯物主义原则所产生的理论具有广阔的范围和广泛的应用性，它们是高度简炼的——以少量的词语解释大量的事物——，并构成一套说明人类社会文化体系何以既相似又相异这一问题的严密的、逻辑上紧凑连贯和相互渗透的答案。

① 鉴于本章所涉及的问题与整个社会文化人类学领域的论题是一致的，我不尝试对每一种意见提供出处，而只在关键的地方提供出处。然而，整个这一章，我都依靠我写的教科书《文化、民族、自然，普通人类学入门》第3版中的证据和引文。

研究普遍性规律的理论与研究独特性的理论

处于文化唯物主义理论主体中心的是这样一套理论，这套理论研究各种主要的国家以前的社会的起源，性别歧视、阶级、等级制度和国家的起源以及各种主要的国家一级的制度的起源。说"起源"，我的意思不是指导致特定的思想或实践在一个特定的地理位置中第一次出现的历史事件独特的衔接，而是导致在一系列反复出现的条件下产生一种制度**类型**的带有普遍性规律的过程。让我更鲜明地划分研究带有普遍性规律的事件与研究带有独特性的事件之间的差别。

在极端的情况下，研究普遍性规律的解释与研究独特性的解释之间的差别很少造成麻烦。研究普遍性规律的解释涉及重现类型的条件、一般原因和一般效果。例如，战争、从父居制、天文历法和祖先崇拜，在世界上不同地方的一定的而又非常一般的**类型**的条件下再次发生。相比之下，解释一次特定情况下的战争（比如滑铁卢战役）或者解释一种特定历法的推广（比如尤利乌斯·恺撒在公元前45年重新改革历法），都不涉及任何关于战争或历法记录保存的一般理论，这就构成了一种独特的解释。这样的解释通常强调杰出个人的独特的、连续的思想和活动，而不是强调重现的因果过程。

我并非想提出研究普遍性规律的策略只能说明那些不止一次发生的事件。例如，基督教和佛教的起源是与两个互不相干的个人的私人生活有关的、独特的地方性的事件。然而，对于基督教和佛教的起源给予研究普遍性规律的解释是可能的。这种解释与通常研究独特性的解释形成强烈对照。区别是这样的：在研究独特性的解释中，耶稣和乔达摩自称是主宰事件沿着无法预料的途径蜿蜒

发展的唯一力量；在研究普遍性规律的探讨中，具有耶稣和乔达摩所生活的帝国时期的特征的力量造就了他们的个性。事件沿着可预料的途径展开，而且所涉及的特定的个人的反应是在腐化、剥削和普遍穷困的时期内的典型的救世主改革者的方式下进行的。

独特的事件与重现的事件之间的紧张状态存在于涉及历时过程的每一领域中。进化是不同性如何从同一性中出现的记录。虽然识别重现现象的原因总是比较容易的，但是必须承认独特的事件是由于带有普遍性规律过程的独特的结合而造成的。在这一点上，文化唯物主义理论与解释物种起源的生物学理论类似。某些重现过程能说明这样的重现现象，如脱氧核糖核酸的复制，感光性接受器和诸如鳍、腿、翅一类的运动器官。但是，同样的重现过程也能说明通过自然选择形成的成百万物种中每一物种的独特性。

狩猎——采集者体系

人类学对持欧洲中心论的历史学家和哲学家们一度当作"史前史"而傲慢地不予考虑的东西的迷恋，在创造一种人类社会生活的科学的斗争中提供了一种难得的有利条件。来到世上的全人类90%的人不仅曾经生活在史前时期，也曾经生活在驯化植物和动物之前的无限漫长的时代中。那时，狩猎、捕鱼和采集野生的种子、坚果、块茎和浆果是普遍的生产方式。因此，对各种主要的狩猎一采集者社会的解释不能被看作仅仅是把注意力集中于更熟悉的历史时期和技术上更先进的生产方式的理论的脚注。从目标定向的科学观点看，那种不能解释狩猎一采集者社会中的相似和相异之处的策略，比那种能够解释这些问题的策略，要差得多。

对于以狩猎和采集为生的民族的社会生活，文化唯物主义提出一种前后一致的看法。首先，狩猎一采集者对分散的野生植物

群和动物群的依赖，说明了狩猎—采集者之所以过一种典型的流动生活的原因。不能控制生物群的再生产率，特别是可捕食的动物的再生产率，就使得地区人口密度低，并使小型的、营地式的流动村落成为必需的了。因此，在政治上组织成群队是理论上可以预想到的，是旧石器时代人们和许多残存下来的近代和现代狩猎—采集者群体的基础结构的结果。表现的特征是：狩猎—采集者群队25—50人聚集在一个营地，地区人口密度每平方英里不到一人；然而，群队成员是流动性的，而且群队规模典型地随着季节和其他形式的环境引起的生物目标的丰裕和地理分布范围的变化而波动。鉴于保持营养水平需要每日分散和集合，也需要季节性的聚集和分散——当种子成熟，取水坑干涸，动物 种 类 出 现或消失时——，群队受益于保持易变的结构。小家族群体受益于一年到头在各营地之间自由移动，迫不得已时才靠他们自己的力量设营地。① 因此，狩猎—采集者群队的典型家庭生活是围绕着独立的核心家庭而进行的，这些家庭通过婚姻和那些保持单独家庭而又以互惠的交换分享食物的世系相联系着。由于资源基础不同，由于对流动性的需要以及由于营地规模的季节性变化，人们别指望在狩猎—采集者中找到许多建立在单系居住制基础上的扩大的家庭、世系或亲族的例子。

狩猎—采集者通过与邻近的群队进行通婚达到结构一级的易变性。结果产生的亲属关系网有利于终年互相拜访。群队在资源丰富的季节组织联合的设营活动并且参加共同的仪式活动，以此增强群体间的一致。话题由此引到乱伦控制的理论上。

核心家庭内部限制兄弟姊妹、父女、母子之间性交，大概反映

① 理查德·李和欧文·德沃勒编：《人—狩猎者》。M·G·比奇利编：《现代狩猎者和采集者》，纽约，霍尔特-莱因哈特-温斯顿出版社1972年版。

了对那样一些群体的淘汰，那些群体没有发展群队之间的联姻并因此遭受由于缺少易变性和流动性而造成的损失，结果它们的资源基地缩小，缺少贸易伙伴，在武装冲突事件中缺少联盟。①带有许多内疚、焦虑和象征现象的乱伦禁忌反映了乱伦成本—效益方面的极度混乱和矛盾心理；因此，有必要强迫人们接受无可非议的“神圣的”社会准则，这些准则能切断矛盾心理并防止每个新一代重复过去几代人的试探和错误（许复食物禁忌的背后存在着神圣的社会准则和长期利益之间的同一种关系——见边码第194页及以下几页）。

政治—经济平均主义是理论上可预言的狩猎—采集者基础结构的另一种结构上的结果。鉴于村落小，人员不稳定，生产仅仅能维持糊口，因此营地伙伴之中日常的互惠交换分摊劳动成本。狩猎者和采集者不担心空手而归或者只有半篮子收获，他们可以指望营地中别的伙伴会比他们幸运。供给者与领取者之间的平衡日复一日地转换着，由此保证了对每一个人来说个人的不幸将依惯例被群体的集体产品所缓冲。话题由此转到一种经济交换理论上。互惠是狩猎—采集者交换中占支配地位的形式，而“大人物”再分配型的交换制相应地说是罕见的。这一情况的基础结构的原因在于，大人物身分是一种强化生产的政治—经济工具。可是强化生产造成了对狩猎—采集者生态系统的直接威胁，特别是就可捕食动物来看。狩猎者在一周中只不过出猎一两天；受大人物再分配物的刺激从事更频繁的狩猎活动，会迅速地耗尽可捕获动物的生物量。因此，狩猎—采集者的政治—经济思想更可能是坚持认为：成功的猎手对自己的生产能力应该谦逊寡言。②当额外的努力不能

① 耶胡迪·科恩：《乱伦禁忌的消失》，载于《人性》，1978年第1(7)期第72—78页

② 罗伯特·登坦：《塞迈人：马来亚的一个非暴力民族》，纽约，霍尔特-莱因哈特-温斯顿出版社1968年版。

增加动物蛋白质的总获得量时，夸口是不好的方式，但是能够轻而易举地永久地毁灭所有人可能得到的东西。

平均主义也牢牢地扎根于资源开放、生产工具简单、缺少固定财产和群队结构不稳定之中。居住在同一营地中的人员之间的磨擦很容易解决，受侵害的一方可以迁移到新的营地或他的亲戚的营地里。鉴于没有未割下的作物、永久的住房或沉重的装备，谁迁走谁留下的问题没有多大意义。因此没有极端的上下级现象。头人，如果在所有成员中可以辨认出他们的话，只是提出建议而不是下命令。①

群队社会中的性角色的性质和性别间关系的性质，由于缺乏有关旧石器时代生育方式的资料而很难理解。有一套文化唯物主义的理论把女性描写为以家庭为生活中心的人和专门采集植物食物者，而男性则被视为专门猎取大猎物者。许多人相信这种假设的分工反映出妇女的相对固定性，因为她们经常怀孕生育并需要照顾孩子。男人则没有这些累赘，他们在身高和体重上占着优势，骨盆较窄，因而跑得更快些——兼备这些特点使得男人成为更有能力的猎手。虽然这种理论被残存下来的现代的狩猎—采集者群体中的实际分工所证实，我却不愿根据现代的性角色去描绘整个旧石器时期。

更新世时期妇女在捕获大猎物中起更积极的作用，这一点在我看来未必不可能。那时，大猎物比现在的多。这种关于狩猎—采集者性角色的选择性文化唯物主义理论以这样一种假设为起点，即认为延长和强化哺乳期是旧石器时代大部分时间内控制生育力的一种重要手段。用延长哺乳期达到间隔生育的方法的有效性看来是与饮食中蛋白卡路里和碳水化合物卡路里之间的平衡有

① 莫顿·H·弗里德：《政治社会的演变：论政治人类学》，纽约，兰多姆出版社1967年版。

联系的。一种高蛋白低碳水化合物的饮食对于哺乳期方法是最适宜的，因为它使生育之后的母亲分泌乳汁达三年或四年并保持健康，同时防止体内脂肪的积累，那是公认的产后排卵恢复的信号。根据这一理论，使妇女成为专门以家庭为生活中心的人和植物采集者没有什么好处。妇女不是连续不断地怀孕，也不总是照顾那些不能自理的婴儿。在每次生育之间有很长的间隔，吃奶的孩子中大一些的可以留在营地里由大点儿的孩子或营地中的其他伙伴照管。鉴于旧石器时代的狩猎—采集者看来主要是用把大猎物群驱入陷阱、赶到悬崖上和赶进泥塘里的方法来捕猎，妇女们至少作为驱赶者和助手是重要的，而且在受伤的动物被杀死之后，她们也能提供有价值的服务，充当屠宰者和运输者。也没有任何理由假设妇女不扛着梭镖参加实际捕杀堕入陷阱的动物的活动。

因此，在最适合的生态条件下，相对轻微程度的人类性别的二态性(例如与类人猿科动物二态性相比较就是轻微的)不会削弱狩猎—采集者社会生活的高度平均主义的癖好。从理论上说，猎物越丰富，哺乳期作为控制生育力的方法越有效，象堕胎和杀婴这些其他控制生育的措施就越不普遍。猎物丰富也将会对群体之间的敌对情绪起到抑制的作用，所以战争也会很少发生，这一点反过来会抑制任何过高估价男性和过低估价女性的倾向。妇女不再被当作男子勇敢作战的报酬，性比率就会平衡，男女双方的单偶制就会盛行开来。①

这一理论的优点在于它提供了预言条件的方法，在这些条件下，与民族上已知的狩猎—采集者社会生活有联系的模式将得到革新和扩大。随着动物蛋白资源变得不太丰富，哺乳期方法就得由更高的堕胎率和杀婴，特别是杀女婴来补充。每次生育之间的

① 参看埃利诺·利科克：《平均主义社会中妇女的地位：社会进化的含义》，载于《当代人类学》，1978年第19期第247—275页。

网还要大，因为有四种类型的群队，一个男子自己既不能从他母亲出生的群队类型里，也不能从他父亲那一辈的类型里寻找配偶。说明这些结构的和上层建筑的特点的基础结构上的关键是：二、四、八制存在于澳大利亚海岸以内的粗略的同心圆范围里，它们与越来越严重的干旱和越来越减少的人口密度有关。居住地越干旱，群队越分散，建立多群队联姻网越是显得至关重要（见边码第231页及以下几页）。

奥大利亚这些特有现象的演变，一个重要因素可能是大动物比较缺少，群队局限于水洼附近，以及在已知的地点能够得到各种植物食物．虽然处于生态学的边缘上．内陆的居住地还是均匀地分布于广袤的地区，从而群队在地理上的分布位置得以长时期保持稳定。这种稳定性已被古代祖先遗物（椭圆形圣木）所证实，这是在每年度为了使群队领土要求合法化而举行的仪式期间从神圣的贮藏地中挖掘出来的。在边缘地区残存至今的其他狩猎一采集者利用不同的动、植物资源，因为他们面临更加无规律和不可预料的匮乏与丰裕的循环。例如，卡拉哈里的狩猎一采集者由于可捕猎动物种类时有变化，他们的领土可能缺乏长期的稳定性。婚姻的等级对于爱斯基摩人也是不现实的，他们几乎完全依赖于广泛的动物种类。

在技术一环境极其缺乏的条件下，狩猎一采集者组成小型的、高度流动性的、游牧的双边营地群体，这些群体一年中大部分时间都分散开来，组成核心家庭——如北美大盆地的肖肖尼人。反之，在生物资源特别丰富而且未经耗尽的地方，狩猎一采集者可能显现了许多定居农业者的特色．濒临太平洋的美洲西北地区提供了生动的证据，证明了基础结构连合的特定的量和质的特征在决定狩猎一采集者社会的结构和上层建筑的特征中的重要性。利用沿海和水滨的丰富资源，海达人、特林吉特人、努特卡人、夸扣特尔人

说也是没有什么价值的。我们现在说明的是专化的植物和动物的复杂联系，这些动植物总构造在地区与地区之间存在着明显的差别。[①]葫芦属植物、薯类和豆类植物的驯化早在谷类植物驯化时就有了。如果在近东倡导种植谷类需要一位天才，那么在南美和东南亚需要三倍的天才，才能从听人传说在地平线外的土地上人们播种种子，由此产生了栽植木薯属植物或薯蓣属植物切块的主意。关于农业起源的唯心主义理论也与事实不相符合，这一事实就是：生存下来的狩猎—采集者群体懂得植物再生产的作用，并在一定条件下从事旨在增加所选择的物种的丰产的活动。普遍使用的技术包括在野生薯类再生的季节避免收获（安达曼群岛人）；有意不把野生谷物全收完并在收获时撒播种子（梅诺米尼人）；利用火来增加那些在新近烧焦的土地上适于移植的植物的丰产（奥大利亚西部沙漠的土著居民）；使溶化的雪水改变流向，以灌溉适于野生芜菁和胡萝卜生长的田野（派尤特人）。狩猎—采集者是他们所依赖的生物群的敏锐观察者，他们决不会没有注意到种子、嫩芽、成熟植物之间的关系。"忽视这种基本的原则几乎是不可想象的[②]。"

认为农业转变的理论一定是各种过程的理论而不是独特现象的理论，似乎是有道理的。文化唯物主义理论把这些过程想象为狩猎—采集的成本—效益相对于农业和饲养家畜的成本—效益的根本转变。这些转变可能与林志着大约13 000年以前存在的间冰期开始的全球性气候变化有关。这一全球规模的事件为农业体系的同时出现提供了解释。其作用在不同的生态带的差异说明了导致新石器时代世界不同地区转变类型的差异。一种广泛的影响是

① 肯特·弗兰纳里：《农业的起源》，载于《人类学年鉴》，1973年第2期第270~310页。

② 马·科恩：《史前食物危机，人口过剩和农业起源》，第23页。

更新世大动物群的减少或彻底灭绝，这些大动物群几万年来一直是受偏爱的捕获物种。这种情况一定是发展新的生产方式的一个主要促进因素，而无论大动物群的减少和灭绝主要是过度捕杀造成的，还是适于吃草的栖息地的减少使然。狩猎—采集者的成本—效益也广泛地受到海面升降变化的影响。特别是在东南亚，那里由于更新世以后海平面升高使可利用土地的面积减少了一半。

更新世末期，在早期农业活动的所有中心，生存基础显著扩大，包括了更小的哺乳动物、爬行动物、鸟类、软体动物和昆虫类。这种“宽谱”系统是艰难时期的征兆。随着狩猎—采集者生存系统的劳动成本的提高和效益的降低，选择定居的生产方式显得更有吸引力了。同时，低蛋白率可能减低了哺乳期方法的效力。每个妇女生育的孩子越多，意味着她付出的能代价越高，因为她不得不在很长的一段时期内同时负担两个孩子。或者这意味着更高的堕胎率和杀婴率，或者这意味着更多的疾病和饥饿，或者是生命期限的缩短。这一切代价都同步性地发生作用，但在不同的居住地比例不同；然而，最后结果是广泛地重新出现一种倾向——狩猎—采集者接受其开头的成本和成本—效益率先前是很昂贵的生

择的生产和再生产方式的相对成本和相对效益加以描述和衡量的过程。产生变化压力的不是每平方英里人口数目达到特定水准这一事实，而是由于在最后一次冰河作用的末期，在特定的技术一环境条件下，自然生物群的产量再也不能维持与农业和家畜饲养所能维持的相比较高的生活水平和较少的成本了。大量动物群的耗竭必定加重了平衡重量的一端，有不利于狩猎一采集方式的继续。虽然其他因素也可能一直是造成人口压力的原因，作为文化因素和自然因素相互作用的结果，资源枯竭肯定不会改善事态。

从科恩的观点来看，最后时刻求助于农业和家畜饲养似乎是为了防止马尔萨斯人口论的全面崩溃。以我的观点，在向农业转变中有许多推动力也有许多牵引力。新石器时代早期遗址，如卡塔尔·海犹克和杰里科的艺术和建筑学惊人的迅速的兴盛表明：新石器时代的经济在以农业和家畜饲养为基础时是极其有效的，其生活水平迅速地(尽管是暂时地)上升，超过狩猎—采集者时代末期的水平。

最大的牵引力之一是通过使用童工而使农业和家畜饲养业得到加强。在许多狩猎—采集者群体中，儿童在达到青春期之前只扮演次要的劳动力角色。然而，童工在如除草、收获、放牧和取回畜粪的工作中是能够极其富有生产成果的。新石器时代早期，在人口密度低的得天独厚的居住地，每个妇女大概能够以较低的成本饲养四、五个孩子，这些孩子能够产生“纯利”，而不会使主要的不可恢复的资源耗尽。

虽然文化唯物主义关于新石器时代生产方式起源的理论仍然是尝试性的和不完善的，它们比源于竞争策略的理论要优越。例如，结构主义关于这个题目实际上没有什么可说的，而辩证唯物主义受害于其“内部矛盾”概念，不亚于文化唯心主义受害于对伟大思想的依赖。马克思提出的“生产上的束缚”，即生产力与生产关

系的矛盾，并没有阐明狩猎—采集者的转变。自然和技术，而不是"生产关系"阻止了狩猎—采集者的生产能力。如果有一种辩证法在起作用，那就是一种人口与资源之间的辩证法——被丢弃的马尔萨斯的辩证法，那个可憎的剽窃者和穿着牧师衣服的狒狒马尔萨斯的辩证法。

各种国家以前的村落社会

国家发展之前的村落社会的基础结构，依照地区或地方的生态系统提供的适合机会而获得特定的特色。以粮食生产和畜牧业为基础的完全定居的村落，大多存在于新石器时代早期的欧亚南部和北非的大部分地区。事实上，在近东，定居制甚至在完全实行家种谷物和饲养动物之前就已经相当发展了。然而，西半球的农业村落是以非常缓慢的进度而变为完全定居的。因为在首先发展起农业的西半球地区没有较大的可驯养的食草反刍动物。那里的居住方式长期以来不断地通过狩猎和捕鱼来获取动物蛋白的过程而形成。这一区别反过来又以西半球更新世大动物群灭绝的更严重的问题为基础，这种严重问题最终也许是仅仅因为与欧亚—非洲相比之下西半球地面较小，由此缺少能够为美洲大动物群提供隐蔽处的地区而产生的。不管其最终的原因是什么，美洲牛科、马科、可驯化的绵羊和山羊以及猪类的灭绝，在造成西半球和东半球国家以前的农民的趋异演化道路中起过重要作用。这一因素在理论上也有助于解释农业本身之所以遭到如此众多的北美狩猎—采集者，特别是那些加利福尼亚和濒临太平洋的北美西北部的狩猎—采集者拒绝的原因：西半球新石器时代土著居民的"包裹"对那些只能通过继续过一种半游牧生活来获得动物或鱼类的人民来说没有什么诱惑力。

跳出动物群资源方面东西两半球间的广泛差别，我们来谈在基本的技术—环境关系中地区和地方的差别：物种和驯化的种类，种植方式、水力技术与降雨技术，犁与锄和掘土棍，粗放的与精耕细作的管理方法，短期的与长期的休耕期等等。在国家以前的农业社会中，许多主要的结构和上层建筑的变化同用于保持土壤中氮的平衡的管理办法有联系。在缺少驯化的食草动物的情况下，降雨农业需要频繁的土地休闲，这就导致各种形式的轮作。其间，把森林和灌木丛覆盖层烧掉，尔后任其在较短或较长的休耕循环期间再生出来。依赖热带雨林中轮作的居民往往居住在非常小的村落里——200人以下——，他们的地方人口密度与那些狩猎—采集者的地方人口密度没有多大区别。为什么热带森林村落仍然这么小并且如此经常地迁移到新的地点去，这是一个颇有争论的题目。在亚马孙河和其他雨林区，最重要的限制因素可能是在居住地周围可得到的捕猎动物在质量和数量上迅速下降。沿奥里诺科河和亚马孙河主要支流一带的村落往往更大和更加固定，那里水生的哺乳动物、海龟类和大型鱼类补充了非河边人民赖以获取大部分肉类供应的猿类、鸟类和啮齿类动物。

关于不得捕杀和消耗许多种类的可食的森林动物的禁忌的出现，长时期以来掩盖了蛋白质作为轮作者中的限制因素的重要性。文化唯心主义者、结构主义者和折衷主义者都援引了这些禁忌，作为对文化唯物主义策略的挑战。但是，如埃里克·罗斯所提出的，[1]许多禁忌本身就是需要实施资源保存的证据，因为这些禁忌正用于现在和先前面临危险的物种。此外，关于诸如树獭、貘或者鹿这些物种的禁忌也反映了不明确的成本—效益的情况。在此情况下，猎人被好意劝告不要白费时间追逐隐藏起来的动物或者逃进沼泽

[1] 埃·罗斯：《食物禁忌、饮食和狩猎战略：适应亚马孙文化生态学的动物》，载于《当代人类学》，1978年第19期第1—36页。

地和其他偏僻地区的孤栖品种的动物。在这一点上，文化唯物主义提出资源利用的理论，这一理论已经被关心捕食其他动物的生存方式和掠夺行为的动物生态学家作了独立的阐述和检验。有种种理由可以相信，人类和动物掠夺策略中的主要变化是受相似的适应性原则支配的。

强烈的战争方式在低密度轮作者中的广泛出现，对文化唯物主义策略也提出了质疑。但是，在文化唯物主义的框架内，更好地理解轮作者被迫生活在其中的技术—环境限制的严重性，关于他们当中普遍实行的袭击、偷窃妻子、反袭击、夺取战利品和恐怖的食人俗就是非常易于理解的了。象群队一级的群体一样，轮作者缺少有益于健康的或不付出昂贵代价的控制人口增长的选择方法。这就使战争在理论上成了代价最小的可利用的选择。

战争以两种方式限制村落人口：其一，促使杀女婴和对年幼女孩进行虐待、选择营养忽视；其二，促使敌方村落分散(战斗死之是人口统计意义上次要的控制形式，因为主要的战斗成员是男性而不是女性)。战争在促使杀女婴和对幼小女孩进行虐待、选择营养忽视方面，是通过鼓励培养好斗的、准备从战的男性而进行的。因为男子在面对面的肉搏战斗中比女子有决定性的优势，每一村落能否幸存决定于能否抚养最大数量的肌体强壮的男子。随着村落规模扩大，他们会耗尽居住地的资源而变得不那么富裕。他们为了维持其生活水平而分散开来，在他们的狩猎区域的周围开辟那些无主地。这些无主地又在使地区人口密度与猎物和其他资源的密度保持一致这方面，起到至关重要的作用。它们也可能起到动物禁猎地的作用，使濒于灭绝的物种能避开捕食动物的人类。

战争反过来引出并证实了理论上一长串因果关系的链条，它们部分或全部地说明了家庭经济和政治经济以及村居民族的主位上层建筑的许多特点。当邻近村落之间展开袭击和反袭击形式的

战争时，往往加强了兄弟和父亲的一致性男子团体的形成。父亲、兄弟和儿子的团体与其他父亲、兄弟和儿子的团体交换妇女，以缔结和巩固村落内及村落之间的军事联盟。这样，男性逐渐构成家户和村落的居住核心；婚后居住倾向于从夫居和从父居；出身和继嗣倾向于以父系计算。为鼓励男子的侵略性，妻子不给予地位较低的男子，而是奖与占较高支配地位的男子。这一理论说明了即使在男子比已到结婚年龄的女子多的群体中也盛行一夫多妻制的原因。培训侵略性也产生了严酷的男子青春期考验，其中包括肢体毁伤、放血和吸毒致幻。男子的侵略性造成了相邻两代男子之间的强烈对抗，产生了梦中的恋母情结的主题和神话；同时，男子支配地位引起了显著的性对抗，产生了神话事物和各种仪式，其中包括纹身、面具、牛吼器和其他装饰品，这些装饰品的作用在于使男子的无上权威神秘化和合法化。因此，文化唯物主义提供了一套连贯的理论，把早期农业的基础结构同客位和主位的行为和思想的上层建筑的特征，包括弗洛伊德学说对文化和人格的全部探讨联系起来。(见〔边码〕第263页及其后几页)

酋邦的出现

在涉及发达的不平等形式的起源的文化唯物主义理论中，村落一级的大人物起到了中心作用。这些大人物充当三种重要的制度综合体中的"交叉点"：他们强化了生产；他们对暂时收获的剩余产品进行再分配；他们利用自己的声望和物质财富组织贸易远征和攻打敌对村落的军事战斗。这些管理方面的作用的扩大，迅速导致了永久的和严格的等级制，最终成为用不同的方法得到战略资源；这反过来构成了阶级和国家出现的基础。

简单的酋邦是随着最初的强化者—再分配者—武士的复合体

而产生的。生产越得到强化，再分配和交易的东西就越多，人口就越是众多，战争就越剧烈，首领那一方面就越复杂越强大。在其他情形都一样的情况下，所有这样的体制都往往从对称的再分配形式（主要生产者取回他们生产的所有东西）转向不对称的再分配形式（再分配者在很长时期内保留更多的产品）。保留下来的收获的剩余部分最终为酋长强制其手下人进一步强化生产提供了物质手段（例如在夏威夷，那里的酋长有一批永久的武装侍从）。对经济中的再分配部分的贡献渐渐不再是自愿的，不久就倾向于征税。这时，酋邦就要成为国家了。

特定的酋邦将沿着这一轨道发展的程度，如果不是全部，也主要是每一种情况特有的人口统计—技术—经济—环境的条件问题。各种各样的限定因素——土壤、空间（如在岛屿上）、水、可得到的驯化的植物和动物、风暴和霜冻一类的季节性事件、疾病媒介——将阻碍再分配网的规模和复杂性进一步增长，并阻止出现等级和权力的明显差别。

文化唯物主义比大多数竞争策略优越，还在于它能够说明各种变化——在这种情况下，能够说明与导致向国家一级的社会发展的趋向有关的结构和上层建筑的特征中量和质的变化。鉴于村落社会的基础结构是建立在驯化的动物和植物的极其不同的结合的基础上，人们可以预料到种种极其不同的强化生产、再分配、贸易和军事行动，以及酋长趋同和趋异的管理职能。

要使大量的不对称的再分配体制得到发展，再分配者必须能够起"能量闸门"的作用，打开或关闭主要生产者所需要的蛋白和卡路里的必需流量。① 某些作物与其他作物相比能够更容易起到能量闸门的作用。例如，美拉尼西亚的薯蓣就是低劣的能量闸门。

① 参看H·奥德姆，《环境、权力和社会》，纽约，威利出版社1971年版。

这种植物卡路里较高而蛋白较低，长期储存无不腐烂。结果，在薯蓣作为主要作物的美拉尼西亚，岛上大人物的管理职能只不过是涉及几所公共男屋或一两艘远航用独木舟的建造而已。木薯是另一种低蛋白、高卡路里的作物。它在被磨成面粉并被烘烤以后，有易于保存的特点。可是，它不适于起能量闸门的作用。保存木薯的最好方法是让成熟的块茎留在地里面，直到用时再挖出来。鉴于收获期不十分确定，在木薯的再分配基础上不能发展显著的管理职能。

谷物天生就比薯类和葫芦价值高，因为其较高的蛋白含量可能构成营养平衡中必不可少的成分。安娜·罗斯福指出，沿奥里诺科河一带引种了玉米，结果村落人口迅速增长，这可能是由于玉米与木薯相比蛋白含量较高的缘故。① 与之相似的是，古代奥尔梅克人和玛雅人种植玉米之后为人口迅速增长和早期复杂的酋邦的出现奠定了基础。

南北美洲缺乏可驯化的反刍动物和猪，大洋洲缺乏耐储存的谷物，这种情况以不同的形式影响了每一地区的强化生产和再分配的综合体。在南北美洲，反刍动物或猪的缺乏使得头人和酋长接管管理职能的进程放慢了，但它最终并没有阻止住玉米收获的极大剩余出现。在大洋洲，许多过早发展的以薯蓣和养猪为基础的再分配体制形式已被识别出来。但是，这些体制演化的潜力看来不比缺少玉米的河间地的亚马孙河村落演化潜力大得多。②

拥有驯化的猪的新几内和美拉尼西亚的轮作者与我在上一节

---

① 安·罗斯福：《巴拿马史前生存和人口统计》（哲学博士论文），哥伦比亚大学出版社1977年版。

② 参看乔治·莫伦：《新几内亚社会中的定居战略和狩猎》（哲学博士论文），哥伦比亚大学出版社1974年版。唐纳德·拉思莱普：《南北热带森林带的"狩猎"经济，历史观点的尝试》，收历史出版社1973年版，第83—95页。

中所叙述的河间地的亚马孙河人具有许多军事的男子至上情结的特点方面很相似，尽管新几内亚人口密度相当高，而且人们更迷恋通过再分配而合法化的等级差别。如罗伊·拉巴波特的著作中所提出的，诸如设宴、舞蹈、创作神话和动物献祭这类上层建筑的特征是从基础结构的联合中产生的，而且它们可能在森林资源的利用和战争与和平时期的更迭方面起到一种调节作用。① 但是，还是存在着相当大的变化，例如象新几内亚高地与低地之间的变化。正是文化唯物主义提出了研究规律性来解决许多遗留下来的难题的最大——即使不是唯一的——希望。②

最能从事强化生产、再分配和扩大管理职能的古代技术基础结构，是近东、中东、欧洲南部、中国北部和印度北部那些以谷物和反刍动物综合体为基础的基础结构。遗憾的是，这些地方的基础结构恰恰是跨入国家门内的第一批再分配体制，因此从来没有被历史学家和民族学家直接观察过。然而，从考古证据，即仓库、纪念性建筑物、庙宇、高高的护堤、护城壕沟、城墙、城楼以及灌溉系统的发展来看，它类似于我们在残存下来的国家以前的酋邦中所见到的那些管理活动，它在国家就要出现之前的这些关键地区内有过迅速的扩大，这是很明显的。此外，古罗马人与北欧"野蛮人"的遭遇战，希伯来人和印度人的经典，挪威人、日耳曼人和凯尔特人的英雄传说，都有充足的证据说明，强化者—再分配者—武士和他们的祭司随从人员构成了东半球最初的统治阶级的核心。

同样，在早期奥尔梅克人和玛雅人中，在低地塔瓦斯科、韦拉克鲁斯和尤卡坦半岛第一批石造庙宇的出现与把玉米作为碳水化

① 罗伊·拉巴波特：《猪对祖先的作用》，纽黑文，耶鲁大学出版社1967年版。

② 参看波拉·布朗：《新几内亚：生态、社会和文化》，载于《人类学年鉴》，1978年第7期第263—291页。

合物的主要来源是相联系的。

各种国家以前的村落结构和上层建筑

强化者—再分配者—武士的综合体为理解国家以前的村落生活的侧面提供了理论线索。由于等级划分成为家庭经济和政治经济的更为显著的特点，村落内部的竞争关系变得更加严重。以男子为中心的亲属群发现他们自己在为永久性的园地和牧场而竞争，他们发展出包括动物群、储藏的农作物、粮仓、家族神龛和墓地等有价值的世袭财产。所以财产转移问题再也不能用烧毁或埋藏起来的方法解决，象在一些不太富足和不完全定居的群队和村落社会中的习惯那样。这样就产生了父系继嗣基础上的严格限制的亲属群的典型情况：父系世系或父系亲族。

如迈克尔·哈纳所指出的，在国家以前的社会中，农业生产强度越高(以对捕猎依赖性的下降来衡量)，形成单系继嗣群的可能性就越大。[①]这样的群体成为一种系统的努力，为的是满足大人物再分配者中近亲男亲属的要求，让他们分享那些他们帮助创造的永久形式的财富。虽然世系和亲族财产还不是私人财产——鉴于土地是由亲属群共同占有——，然而已成为获得战略资源方面显著不平等发展上的明确的一步。

通过强调战略财产在单系继嗣群的事务中的意义，可以把许多费解的变化和有关的特点引入一个唯一连贯的解释的框架之内。例如，正象我在后面讨论结构主义关于"循环婚"和不对称交表婚的理论中将要表明的，为物质资源的斗争而不是头脑中想象

① 迈·哈纳：《人口压力和农民的社会演化》，载于《西南人类学杂志》，1970年第26期第67-86页。

出来的"结构"，是国家以前的形势下提供妻子一方比娶进妻子一方地位高的原因。同样，解决诸如克劳人和奥马哈人式的亲属称谓（其中继嗣群认同超过代的认同）的出现这样的难题，在于要更好地理解继嗣群世袭财产的质和量的特点和继嗣群为自治权和霸权所进行的斗争。

一个主要的难题是为什么单系继嗣群中有一小部分是母系的而不是父系的。这里，让我首先指出在唯心主义支持下提出的一些相对来说不够令人满意的解释。比如，路易斯·亨利·摩尔根提出，母系是无法确定父亲身分时的群婚时期的残存物。现在弄清了，群婚从来没有存在过；象在西藏这样的一妻多夫制情况下，父亲身分是很容易计算的，所用方法是先任意指定一个丈夫，然后再任意指定另一个丈夫；按母系组织的大部分社会无论如何都不是一妻多夫制的，因而也根本不难弄清谁是谁的父亲。这就使我们去听从唯心主义的最大智慧的指点：母系社会之所以是母系的，是因为它们想要成为母系的。结构主义者除了主张既然有父系，那么其辩证的对立面——母系也应该出现之外，就没有什么可补充的了。

唯物主义关于从母居的起源的理论似乎是有道理的，这一理论遵照摩尔根和恩格斯的建议，强调了由于从狩猎—采集转变到简单的园艺劳动形式而产生的妇女劳动不断增加的重要性。妇女由于经营管理田地而获得了对土地的控制。然而，这种探讨具有过多的事实上和逻辑的缺陷。园艺式的社会可能是父系的而不是母系的，前者的可能性比后者的可能性超过5倍之多。而且，即使是在许多狩猎—采集者社会里，女劳力也比男劳力更重要些。最后，并不存在无可反驳的理由可以认为经营管理土地的人会获得对土地继承的控制。实际上人们倒可以表明，一般情况下，干活最少的人却拥有对战略资源的最大的控制。

从男子继续控制着获得战略财富的手段并支配着母系社会的军事的和政治经济的职能这一事实出发，就能够建立起一种更有力的关于母系现象的理论。换言之，母系制并不是母权制。那么在什么条件下，允许家庭组织的中心从男子自己手里转移到他的姐妹手里，或从他儿子手里转移到他的姐妹的儿子手里这种情况与男子控制财产的管理和转移的利益相一致呢？这种合适的条件可能存在于当男子迫不得已一次要几个星期或几个月离开他的土地、家畜、孩子和食物储存的时候。这距离的战争、狩猎远征和贸易远征是他们外出的最重要原因。在从父居或从夫居（父系的近因）的情况下，男子长期不在家意味着男子的妻子——一个对异族继嗣群的忠诚超过对她丈夫的任何义务的妇女——成为家庭团体的实际上的"老板"。然而，在从妻居和从母居的形式下，男子实际上让他的姐妹掌管他们共同的世袭财产。他的姐妹留在家里，由丈夫陪伴着度过一年中的部分时间；而她的兄弟居住在附近他自己的妻子的住处，也是居住一年中的部分时间。其余的时间，大多数强壮的男子都外出参加共同的远征，他们知道各自的世袭财产都由一个其利益与他们自己的利益相一致的而不是与异族继嗣群的利益相一致的人经营管理，因此有一种相对的安全感。

这种模式符合考古学和历史学关于北美东部和别的地方母系出现的证据。例如，随着玉米的引种，中部林地易洛魁人的村落更为固定，而且其平均规模增大了。地方的动物群资源，特别是鹿（它们既是食物的需要，也是穿衣的需要）耗尽了；战争加剧了，而贸易增加了；男人仍然有半年时间外出从事远距离的联合狩猎、贸易和劫掠远征；居住形式从双边居或从夫居转变成从母居。

如果我们还记得这一事实，即男子不放弃他们在母系社会中的政治—经济霸权的话，继嗣规则和居住习惯的许多明显异常的结合在理论上就是可以理解的了。例如，所谓母系组织的血缘，

反映了男子重新坚持他们对其子女以及对他们的姐妹的子女进行控制的倾向。① 而且，从舅居与母系继嗣之间的频繁联系可以视为或者是朝着恢复以男子为中心的家庭单位迈进的一步，或者是部分地克服从妻居强求于男子付出的某些代价的手段。例如，当一个男子是他妻子的家庭中的暂时居住者时，一夫多妻制是很难安排的。

尽管从舅居意味着外出的男子心须把他的家宅委托给他的妻子，各种形式的优先婚却减轻了不利的后果。例如，母方交表婚常常出现在从舅居的人们中间。这就产生了一个男人的女儿与他的姐妹的儿子结婚而组成的家庭。因此，女性居住团体中既包括了异族妻子也包括了女儿。此外，当我在下文批判结构主义关于不对称的交表婚的解释时，我们将会看到，母方交表婚建立起亲属群之间分等级的提供妻子和娶进妻子的关系。这些关系是那些其内部群体之间争夺资源和劳动力的斗争变得尖锐的社会的特点。在母系的从舅居情况下，这就意味着男子的姐妹的儿子们作为受赡养者加入他的家庭，而且他们通常必须提供新娘聘礼或者为这个男子做求婚服务。换言之，与母系的从母居的家庭不同，母系的从舅居的家庭允许好斗的男性强化者—再分配者—武士建立包括众多妻子、女儿和处于从属地位的女婿的大家庭。

另一种折衷可以由从母居与父方优先交表婚相结合而取得(见〔边码〕第181页及其后几页)。这种结合的结果是建立了家庭内群体。在这些群体中，一个男子的儿子和女儿离开他的家庭，而他的孙子孙女通过他的儿子又回到这个家庭。换言之，母系情况中的父方交表婚意味着朝着恢复男子对他自己的子女进行控制而又不失去对他的姐妹的子女进行控制的方向迈进一步。

① 参看戴维·施奈德和凯瑟琳·高夫编：《母系亲属关系》，伯克利，加州大学出版社1961年版。

威廉·迪维尔指出，外部战争与从母居和母系继嗣有着牢固的联系。迪维尔对这种联系的解释①是，为了成功地进行一场反对远方敌人（或者是为了反对来自远方的武装敌人而成功地保卫自己）的大规模战争，表现为以男性为中心的家庭经济的特点的兄弟—父亲利益群体就不得不崩溃。从母居就起这样的作用。它促成了男子战斗队的形成，战斗队的成员是从不同的世系中抽出的，他们已经学会在一起生活，即使他们不是属于同一继嗣群。从母居在某种程度上使男子克服偏狭并使他们受到训练，能够在大规模的军事冒险中互相合作。如果确实是如此，迪维尔的理论会为与长途狩猎、贸易和劫掠性远征有联系的从母居的发展提供额外的理由，因为在上述三种活动中母系群会比父系群占优势。然而，我倾向于对迪维尔的这一方面的理论持怀疑态度，因为父系继嗣群也能组织村落之间的联盟并派出大批的武士参加战斗。

东非许多群体，如努埃人、马赛人、南迪人、图尔卡纳人和丁卡人，在最大的父系世系间的合作的基础上有效地集合起小规模的军队。然而，所有这些群体都是半畜牧者，他们显著地关注牲畜，把它们当作财富资源，而不关注土地。在这样的群体中，战争往往是在世系为寻找新的放牧地而迁居的过程中发生。因此，谁留在家里照看武士们的世袭财产的问题，不象对那些其财产包括土地或捕鱼区的人那么重要。在中南非洲的所谓母系地带，如本巴人、彭德人、尧人、莱勒人、高原通加人和许多其他的群体起初是农业者而不是畜牧者，这肯定不是偶然的。这些群体的男人所进行的长途贸易和劫掠性远征大概会引出关于异族妇女管理家庭经济这一重要问题。

现在让我来谈一谈单系继嗣群与阶层和国家的出现之间的关

① 威·迪维尔：《关于从母居的一种解释》，收于达纳·拉斐尔编：《女性，生殖、动力、变化》，海牙，默顿出版社1975年版，第99—108页。

系问题。在不对称的再分配职能的发展的某一阶段，单系继嗣群的存在抑制了正在出现的统治阶级的活动。越来越强大的酋长利益再也不能与他们的整个世系的利益相一致了，而且驳回远亲世系成员提出让酋长给予慨赠的那种自然而然地产生的要求是适宜的。这就为部分单系继嗣群家系和其他非单系的或同族继嗣群的出现准备了有利的环境。例如，部分单系继嗣群家系可能体现了对显贵者阶层需要取消亲属的要求，并需要在从不断增加的潜在的追随者中招募武士和劳动者的系统反应。部分单系继嗣群家系的成员资格是随意通过或男性或女性的祖先追溯继嗣来确定的。这些非单系的群体，从具有明显等级差别和初期国家的特点的密克罗尼西亚人和波利尼西亚人的社会中可以清楚地了解到。部分单系继嗣群家系十分适应那些对保持人口和资源之间经过调整的平衡再也不感兴趣的社会和那些已经开始一种无限制的强化和扩张发展的社会的需要。这种理论的变化解释了在与欧洲人和美洲人接触后的西北太平洋地区的土著民族中的部分单系继嗣群家系的发展。滑膛枪的引进既加剧了战争，也强化了为从白人商人手中获得这些武器而进行的贸易商品生产。同时，由于疾病的传入，人口急剧下降，使单系继嗣不能适应军事的和其他劳动力的需要。

印加人的艾柳[①]和阿兹特克人的凯尔普利[②]，大概体现了在得到充分发展的国家科层组织的保护下，利用非单系继嗣组织农民共同体并使其居住位置固定下来的进一步的努力。在不同的分层过程的影响下，由于单系世系的盛行而造成的思想上不同而职能上相似的另外的结构后遗症得到了发展。我将仅仅提一提同族继嗣与那些同西非国家有联系的双重继嗣制之间可能存在的职能上的相等，提一提具有中国民族特点的家系控制的过度膨胀和健

① ayllu，印加社会的基层组织，以民族为基础的农村公社。——译者注

② calpulli，构成阿兹特克社会的基本单位的民族或区。——译者注

忘症，以及把农民同统治者联系起来的单系继嗣群在欧亚大陆上的普遍消失。不必说，继嗣群和家庭经济的类型的变化在亲属称谓的变化中已经反映出来。我不想一一列举关于这一主题的大量文献，但是自从默多克的《社会结构》① 问世以来，有一点很清楚，如果人们能够理解从居和继嗣之所以发生变化的原因，也就踏上了正确理解亲属称谓制之所以发生变化的原因的道路。这里，我的意图决不是要表明家庭经济的每一种疑难特征都已经由文化唯物主义作出了满意的解释；我所要表明的是，已经有足够的论述证明可以运用同一策略原则解决剩余的难题。

国家的出现

国家的所有质的成分已经在某种程度上出现于先进的酋邦中。对收获剩余的不对称的再分配已经相当于初期的征税形式。在早期的再分配形式下，再分配者依赖于主要生产者的慷慨；而在先进的酋邦中，主要生产者却已经依赖于再分配者的慷慨了。强化者—再分配者—武士这些显贵人物限制费用的特权在先进的酋邦中也已经是显著的。亲属群已经等级化，平民百姓的健康和福利与那些显贵人物的健康和福利之间的不平等已经十分突出。从美洲太平洋西北海岸的证据来判断，甚至存在着少量的奴隶。而且象早期的国家一样，先进的酋邦不是通过控制生育力，而是通过领土扩张、军事掠夺和不断地强化生产来致力于解除生殖压力。

然而，最先进的酋邦大概没有直接地发展为国家。这些酋邦赖以为基础的早期分层产生了政治上的不稳定、派别争端、暴动、分裂和迁移，这些情况反复地阻抑了显贵者阶层控制财产和公共设施并垄断治安—军事职能的能力。

---

① 乔治·默多克，《社会结构》，纽约，麦克米兰出版公司1949年版。

虽然仅仅一条细微的界线就把先进的酋邦与最初的国家分开来，然而关于这一转变的最恰当的描述不是把它当作一种质的飞跃或者从一种形式到另一种形式的翻转，而是当作一种指数的偏离扩大过程的继续。这一过程起始于初期的强化者—再分配者—武士的综合体，并且无阻碍地继续下去，直至统治阶级与作为食物生产者的农民阶级之间的差别达到巩固和稳定的程度。一旦超过这一点，这种偏离扩大就继续沿着同一指数轨道前进。那么，是什么东西决定这些变化继续扩大下去或是在酋邦一级上中止呢？首先，最初的国家必须有巨大的能量基础，足以允许统治阶级确保一支数千人的永久性治安—军事团体的生存需要。这意味着可高度强化的生产方式的存在，例如灌溉谷物农业或者畜牧和谷物混合的雨耕农业体制。其次，只要有农民生产者能够逃离到人口密度不大的地区而劳动效率和生活质量不遭到纯恶化的打击，即使是可高度强化的生存体制也不能导致稳定的阶级划分。正象戴维·韦伯斯特和马尔科姆·韦布所指出的，① 这意味着早期国家只有在具有明显的交错群落地区才能产生。在这些地区，先进的酋邦的扩张主义政策迟早要导致罗伯特·卡尼罗称之为"嵌塞"的状态：不满意现状的农民们穿过了交错群落区，发现他们自己来到了一个比留在后面的那些人的环境更恶劣的地方——即使留下来的那些人为得到使用他们本地的战略资源的特权而必须交纳劳役税和实物税。这种早期国家型式的形成与存在于这一地区的、根据考古学证据最可能是早期国家形成的中心的条件相当吻合。埃及、美索

---

① 戴·韦伯斯特：《战争和国家的演化》，载于《美洲古代风俗》，1975年第4期第464—470页；马·韦布：《哪里有贸易，哪里就升起国旗：论国家形成中军事和商业因素的必然结合》，收于杰里米·萨布洛夫和C·C兰伯格·卡洛夫斯基编：《古代文明和贸易》，阿尔伯克基，新墨西哥大学出版社1975年版，第155—209页。

不达米亚、印度北部、黄河流域，特万特佩克以南的墨西哥高地中部、秘鲁沿岸河流和安第斯山脉高原都是以周围那些不能维持可强化的工业前农业形式的交错群落区为鲜明界限的。

巩固阶级结构的生活相对来说可能不太需要直接的物质对抗。紧挨着交错群落区的村落为换取继续加入他们从其中分裂出来的较为富裕的母村落的再分配的特权，可能永久地接受依赖地位。结构的和上层建筑的众多安排将会调解和促进这种关系。这就会出现低级的和高级的世系、祖先崇拜、同族继嗣、提供妻子和娶进妻子的联姻群体，并要求娶妻者提供劳动服务和聘礼。显贵阶层提供了有益的服务，象组织供水系统的建设，保护民众不受敌方军队的侵犯，预报洪水和季节，就此而言，他们能够指望农民大众做出纳税贡献而没有过多异议，甚至是怀着很大的热情去做。这就解释了早期国家为什么大量投资修建纪念性雕像、祭坛、庙宇、金字塔和其他宗教建筑。虽然这些建筑是耗资巨大的工程，但是由于它有助于说服农民相信这些显贵人物是出于仁慈才力图控制据说是人类的健康和福利赖以存在的超自然的和自然的力量，因此得到更多的收益。通过神秘化总是比通过治安一军事强制方法更容易促成顺从。

一旦国家变成了职能的现实，它的各个组成部分就会在一个单一的巨型放大器内共鸣。统治阶级越强大，它就越能够强化生产，增加人口，发动战争，扩张领土，蒙蔽农民并进一步加强其权力。所有邻近的酋邦必须迅速跨进国家形成这一门槛，或者是屈从于这种新型的社会极权主义国家的耀武扬威的军队。

各种国家体制

国家的发展不会降低基础结构中的生态组成部分的重要性，

国家一级的生产方式的先进技术和较高的生产能力，不会由于某些设想出来的人民控制环境能力的提高而使生态学变量的地位降低，起从属作用。文化与自然的相交之处也不会因为剥削阶级关系把非常真实的变形引进适应生态学的社会文化体系的反应中而变得不重要。所有想控制自然并扩大和强化生产的企图，无论技术进步的水平如何，都有其与众不同的反应。每一种阶级剥削的体制都在一定的生态的和人口统计的条件下实现其演化的潜力。任何一种纯内部的阶级动力都不能说明各种主要的国家体制。确实，强化的成本—效益对农民或工人来说同对统治阶级的成员来说是不相同的。但是，阶级关系的特性在很大程度上是受文化与自然相交之处的"外部的"相互作用制约的。

旨在解释各种国家的文化唯物主义理论集中注意国家一级的强化在不同的技术—环境条件下的差别效果。首先，存在着欧亚大陆和非洲的帝国体制在与西半球对比之下发展率和规模都有所不同的问题。在这一点上，两半球的人民在更新世后的驯化动物的天赋可能起了决定性的影响。在美洲缺少可供牵引用的牲畜，从而抑制了轮盘的发展，因而也减慢了机械发明的速度，并在两半球之间横跨大西洋的联系建立起来以后确定了西半球居民对欧洲军队的最终的从属地位。

造成战略性资源枯竭和降雨与排水方式交替的强化作用的不同效果，说明了在两半球内不同的国家和帝国体制在其规模和寿命方面的种种变化的原因。例如，玛雅国家特有的发展轨道和突然的崩溃看起来与农业强化形式的限制有密切的关系，而那里的农业与尤卡坦半岛的石灰石结构、漫长的干旱季节和由于长期的过度耕种而使土壤贫瘠有关系。

最大的和最持久的古代帝国体制（虽然不是最早的）是那些以灌溉农业为基础的体制。遵照卡尔·威特福格尔的东方专制政治理

论①的逻辑，人们就可以理解贯穿古代世界中那些范围广泛并且有重大意义的现象。看来在灌溉系统的规模大小和重要性与政治权力集中化的程度之间很可能存在着因果关系。在大河流域大规模地控制灌溉和排水引起了农业管理职能的过度膨胀。而且，鉴于对水的控制相当于控制食物卡路里形式的基本能量供应，从事农业管理的显贵人物就有力量消灭所有政治上的反对者。水力的基础结构似乎也可以说明以朝代的动乱和恢复为特点的靠近河流的古代帝国的循环性：旨在缓解农民不满情绪的起改良作用的运动不能避免供水系统的重建或扩大，从而也不能避免由水力基础决定的政治形式的恢复。

东方专制政治的理论不是一种旨在仅仅解释一种古代政体的理论。它的目的不但是解释相似性也解释不同性。它适合于这个更广泛的目标，因为它关注文化与自然相交之处的可测量的变量。根据威特福格尔提出的密集和松散的水力的社会之间的区别，就可以形成对古代帝国之间不同性的似乎有理的解释，在这些帝国中，水路特点、降雨方式和其他环境因素构成重要的独立的变量。例如，尼罗河和黄河的水道类型和泛洪期就很不相同，而且它们的内地在降雨农业上有着很不相同的潜力②。人们之所以认为与中国相比，埃及水力国家的形式较小，较密集，就是因为尼罗河的泛滥平原狭窄。较小规模的灌溉系统实际上可能不是服从于国家的控制的，它能够在封建的或者甚至是酋邦的政体中存在。

威特福格尔的理论反过来也可以阐明那些拥有降雨农业基础结构的国家体制的性质。这样的国家具有与水力体制完全不同的

① 卡·威特福格尔：《东方专制政治：关于总动力的比较研究》，纽黑文，耶鲁大学出版社1957年版。

② 卡尔·巴策：《埃及早期的水力文明：文化生态学研究》，芝加哥，芝加哥大学出版社1976年版。

演化潜力。降雨农业导致了分散的多中心的生产方式。因此，是否曾有过任何在降雨农业的基础上发展起来的早期国家，这是值得怀疑的。大部分降雨农业的国家可能是利用了由于水力帝国的扩张而创造的贸易机会和掠夺而产生的次要形态。前工业时期内的降雨农业国家具有典型的松散的封建制度的结构。在欧洲，封建制的国王与水力国家的皇帝相比来说始终是弱的，因为他们不能阻止雨水同样地降在敌友双方的土地上。政治上的分散化反过来促进了独立的商人阶级的产生和私人商业利益的发展，这又进一步使力量的对比多样化。假定古代地中海的城邦规模较小，继续带有平均主义的酋邦形式，继续表现为多样化，西方民主的十分神秘的根源就可以被带进一种易于理解的过程范围内。我们也开始懂得，以降雨农业为基础并控制着贸易路线的罗马帝国为什么从来没有完全失去它的共和政体的制度；罗马帝国对欧洲的霸权为什么仅仅持续了500年(与中国的4 000年相比)；以及为什么当罗马帝国崩溃后（主要由于它越来越依赖于乡间的廉价劳动并由于国内资源的耗尽)，没有人能使它再恢复起来。一种同样的推理方法使我们根据后罗马时期分散了的农业形式的持续的重要性，了解了这种农业形式逐渐地遍布北欧和其资源被人和家畜耗尽，了解了政治一经济力量从农业行业转向商业，了解了那种想要在法国创造神权专制的夭折的尝试，直到我们最终找到一套独特的条件，它们确保了资本主义的政治经济与它的个人主义的语录、个人的良心和议会政治的一道产生。

从稍微不同的观点出发，同样的一套因素也解释了资本主义和议会民主为什么未曾和未能在水力国家内发展的原因。遵循马克思的观点，人们可以说封建主义是资本主义出现的必要前提。但是，与列宁主义和斯大林主义的辩证唯物主义说法相反，封建主义与大规模的水力系统不相容，这是很清楚的。只有分散化的

生产方式能够为早期资本主义形式的产生安置舞台。

封建主义当然具有为自然和文化的特点所限定的政治经济的副类型：随季节变化的降水方式；收成总数和与其他国家社会的类似情况，特别是与大型帝国和与它们有关的贸易路线的类似情况。在这里，文化唯物主义者瞥见了在撒哈拉南部非洲发展起来的次要国家的发展速度缓慢以及形成特殊的结构和基础结构的大概原因。如杰克·古迪所强调的①，非洲农业比欧州农业的生产力差得多。本土的农业生产方式在西非高度发展。但是由于缺少牧场和存在舌蝇，受到家庭畜牧业抑制。因此，地中海一带的耕种和畜牧业混合的传统方式从来没有在这一地区或者在撒哈拉南部任何其他土著非洲人地区再出现过。马对于西非骑兵起过重要作用，可是马或牛都不能便宜地加以饲养以用作耕畜。由此我们看到以下几点：在西非没有犁；使用锄作为主要的农业工具；残存的交替森林农业和烧掉丛林后任其在休耕循环期间再生出来的农业体制；加纳、马里和达荷美这些次要的贸易国家的相对有限的能源基础。这就解释了非洲的封建主义政体之所以比欧洲的更弱小、更不集中和更均主义的原因，解释了最终是欧洲人发展了资本主义并且奴役非加平洲人而不是相反的原因。

没有犁的后果涉及许多其他的方面。如古迪所提出的，我们可以着手揭开一些疑难问题上的遮蔽，如为什么聘礼在非洲是使婚姻合法化的典型方式，而在前工业的欧洲和亚洲，嫁妆曾经是而现在仍然是婚姻交换的主要形式。如果在耕种地区有了更大程度的经济分化，联姻的作用是使财产牢固地掌握在阶级、等级、种姓和继嗣群之内。如古迪所解释的，嫁妆是用来防止财产由特权阶层传入没有什么特权的阶层手中的手段。反之，聘礼表现了一种分享

① 杰·古迪：《生产和再生产》，纽约，坎布里奇大学出版社1976年版。

特权的更大的愿望，这与环境是相适应的：人口密度相对来说较低，土地便宜，统治者与普通百姓之间的社会距离也不太大。

但是关于这一问题，还有比古迪所看到的更多的原因，我将在第10章加以讨论。非洲的显贵人物用聘礼来建立和巩固联姻。提供妻子的一方从每一个女婿那里得到财产而不是付出财产；同时，他们又为每一个儿子的妻子付出财产。这种制度基于一种比在嫁妆制度中程度更大的性别之间的平等。对于嫁妆，如果不把它看作是对丈夫的补偿，补偿他负责养活其生产和生殖潜力很少受到尊重的妇女，则是不易理解的。关键的问题是什么时候该出现这种情况。一种似乎有理的回答是：当强化进行到妇女的多育和人口的进一步增加危及到生活水平的时候。换言之，嫁妆是严重的生殖压力的征兆；而聘礼则是基础结构吸收更多劳力的能力的征兆。根据这条路线我们就回到了古迪所强调的基本的技术一环境的联系上：一方面，是用犁耕种的农业，伴随着畜力取代人力；另一方面是以锄头为基础的轮作，在这种情况下，人力比土地更宝贵。

欧亚婚姻模式的许多另外特点现在可以集于以下几点，一夫一妻制，父系的继承权，长子继承权。每一种特点都表明了同样的情况：土地缺少；不只一个妻子就意味着有很多继承人；继承权必定受到限制；妇女的多育耗费了财富和能量。在欧亚显贵人物中，降低女性生育力价值的合乎逻辑的顶点就是实行杀女婴。从这种情况中，我们了解到显贵人物阶层的男人和下层妇女之间的次等婚或蓄妾方式，这些妇女的子女是没有继承权的，我要在下一章更详细地解释这一点。在印度北方邦和西藏，土地缺少的状况更严重，而且不仅存在杀女婴，还存在一妻多夫制。①

---

① 参看梅尔文·戈尔茨坦：《再访伯哈里和西藏的一妻多夫制》，载于《民族学》，1978年第17期第325—338页。

社会科学中的重大难题之一是为什么印度发展起无限复杂的分阶层的同等级通婚的继嗣群制。有关资源的强化模式可能再一次提供了答案。文化唯物主义的一条探讨线索从这一事实出发，即中世纪的欧洲也有一种急速发展的种姓区分制度，以在贵族、骑士、农奴、商人和许多较小职业群体中实行同等级联姻为特点。这种经济利益群体的多数反映了代表欧洲和大部分印度的特点的降雨农业政体的分散化的结构。在灌溉农业的国家中，相对来说很少有类似种姓的群体。这些国家的统治者把一套单独的法律强加给所有的人，并且象在中国那样，甚至鼓励有才干的人通过竞争性的考试向较高的社会经济地位流动。

在欧洲，由于企业家的契约的发展、资产阶级对世袭特权的挑战和向资本主义的突破，使得种姓制度陷于困境。因此，印度的种姓关系过度膨胀的原因必定寓于一种解释为什么资本主义在欧洲而不是在印度得到发展的理论范围之内。

对于这一问题的部分答案是，在印度北部，特别是在中部的恒河平原，最早的国家有水力基础。从公元前600年到公元800年穆斯林的征服，一系列实行灌溉的帝国统治了北部地区，但是没有建立起对南部较小王国的永久霸权，这些王国具有生产力很高的降雨耕种体制。这些南印度王国的封建主义特征在沿马拉巴尔海岸一带特别明显，那里从没有建造重要的灌溉工程。到14世纪，一种非常活跃的商业资本主义形式实际上已经在喀拉拉邦扎根，结果却被接之而来的阿拉伯、葡萄牙以及最后的英国的征服消灭于萌芽状态。这样，印度就落入水力专制的内部掠夺和资本帝国主义的外部掠夺之中。正是在研究这种内部和外部的剥削的旷日持久的挣扎中，才有可能在某一天找到关于印度的无孔不入的种姓这一难题的解答。

国家社会的许多结构的和上层建筑的特点，只能理解为对较

低种姓和阶级的日益加深的苦难的反映。文化唯物主义把这种苦难看作是政治一经济剥削和马尔萨斯论的惩罚的混合结果。起初，早期国家的生活水平可能得到了改善，但利用额外的卡路里去喂养更多的孩子的诱惑是不可抗拒的，特别是鉴于在孩子长到6岁以后，在灌溉耕种的土地上使用童工，其旺盛的精力是有利可图的。在几百年的时间里，生活水平可能开始下降，可以料想，农民们采取了措施，以一切可利用的方法来减慢人口增长率。但是，由于征税的压力，由于国家鼓励大家庭，所以在中国、印度、东南亚、美索不达米亚和埃及的大范围流域的人口增长的稳定，可能是在比狩猎一采集者社会或早期村落社会的特点更接近最高人口容量的点上出现的。因此，尽管使用了犁而且水力工程得到改善，贫穷还是增加了。原来只有几千人居住的地方现在要养活几千万人口，就要求无情地强化，从而使森林、土壤和水源不断耗尽。贫困加深的一个普遍的征候是越来越缺少驯化动物的肉食，这些动物在酋邦和最早的欧亚国家中遭到随意消耗。在这种情况下，还应看到在近东和印度对食猪肉的禁忌和在印度对食牛肉的禁忌。这里，我将不对这些禁忌详加阐述，因为我将在关于结构马克思主义和结构主义这两章中较详细地讨论这一问题。

非常普遍的宗教也可以最恰当地理解为东半球帝国体制在企图减轻由强化、剥削和战争造成的再生产压力的徒劳中造就的苦难的产物。

在儒教的指导下，中国的皇帝认识到王国的强大在于农民大众的安宁。爱和仁慈第一次被当作力量和强大的源泉。由于再也没有能力充当主要的提供者一再分配者的角色，显贵人物越来越赞成用默祷和禁欲主义的办法解决贫困。再分配变得精神化，主要的再分配者变成了名副其实的宗教信徒。巨大的改革运动或者说“复兴”，席卷了欧亚大陆。在苦难深重的印度，佛教鼓吹废除世袭的祭

司职位，宣称贫穷是一种美德，宣布宰杀耕牛为不合法，并且把事实上处于半饥饿的农民的食素主义转变成一种精神上的祈祷。与佛教互相影响的相似的改革运动在中国以道教的形式出现，在大约同一时期，在波斯以太阳神崇拜的形式出现。所有这些普遍的精神化的宗教都被帝国的显贵人物所罗致，并在征服中得到传播。基督教是国家再分配职能的精神化在罗马帝国的末期弊病期间表现出来的形式。基督教具有特别的救世主的主旨是因为它起源于殖民斗争的期间，在斗争中犹太人期望一位超自然的使者领导他们夺取军事胜利并建立他们自己的帝国。伊斯兰教是另一种情况，它是通过救世主的赎罪而达到复兴的。类似的运动统治着其后欧洲的大部分历史，并且在中国独立出现，而且在欧美殖民主义的历史中十分突出，如在鬼舞中和船货崇拜中。

世界性宗教的非神秘化起始于这样一个简单的事实：儒教、道教、佛教、印度教、基督教和伊斯兰教之所以昌盛，是因为发明或罗致了这些宗教的统治阶级的显贵们从中在物质上得到了好处。这些世界性宗教，通过从精神上来解释穷人的苦境而卸除了统治阶级从物质上改善贫困状态的责任。这些宗教公开赞扬人类生命的神圣和赞扬对微贱者和弱者表示怜悯的美德，从而降低了国内法律和秩序的代价。与此同时，这些宗教使敌方人民相信国家的目的是传播文明和较高的道德准则，实质上就降低了帝国征服的代价。这并不否认，在不同的时间和地点，下等阶级也能从与每一宗教运动的创始者的早期活动相关联的复兴和改革中获得物质上的好处。例如，佛教—印度教的圣牛情绪保护了数百万较小的边远地区的农户免于失去重要的生产工具。不能说以普遍的精神宗教名义产生的一切都是唯一服务于统治阶级利益的，也不能说以皇帝或国王的名义所做的一切都是对普通百姓的福利不利的。但是，国家一级的结构和上层建筑的分层的实质正意味着所有对较低阶层有

重大利益的事情都不能容忍，除非它对上等阶层有更大的利益。

东半球帝国体制精神化的一种重要组成部分是关于食人肉的禁忌的发展。由于有驯化动物可供屠宰和挤奶，东半球的战俘作为人力资源比作为蛋白资源就更有价值。① 我们知道，人祭已逐渐被动物献祭所代替。然而，随着动物变得稀少，普遍的宗教也开始禁止用动物作献祭。在印度，先前垄断宰杀牲畜的种姓变成了最热衷于阻止进一步消费牛肉的种姓。而且，在古代以色列，公元200年以后耶路撒冷的圣殿几乎用尽了适用于仪式中屠宰的动物。在西半球，把中美洲驯化动物的缺乏与大量敌方士兵的被俘获、被献祭和被食联系起来似乎是有道理的。② 哈纳的批评者们没有看到这一理论的实质是说明为什么阿兹特克人的宗教不禁止消费人肉。哈纳的反驳除了纠正针对他的那些论据中的错误以外，强调了这一事实，即其他国家社会可以得到的动物蛋白资源在阿兹特克或者是缺乏，或者是被不寻常地耗尽和退化。因此，关于食人肉的禁忌没有发展起来。这一解释，如同某些批评家们所料想的，不是依靠那种战俘比菜豆更便宜的证明，而是依靠这样一种证明，即阿兹特克人的可选择的动物蛋白资源的耗尽和退化比终于禁止食人肉的大多数国家社会更严重。在这场争论中有一种看法认为，由于"宗教这样的动机因素"的原因，阿兹特克人仍然是食人肉者，③ 没有什么比这种看法更荒谬的了。我将在本书的最后几页中再回头谈这个事例。

---

① 益尔布·伊格纳茨：《从自由到奴隶制》，收于D·O·埃德扎特编：《第十八次国际亚述学会议——慕尼黑》，巴伐利亚，科学院1972年版；《早期美索不达米亚的战俘》，载于《近东研究期刊》，1973年第32期第70—98页。

② 迈克尔·哈纳：《阿兹特克献祭的生态基础》，载于《美国人种学家》，1977年第4期第117—135页。

③ 奥帝兹·蒙特拉诺：《阿兹特克人的食人俗：一种生态需要？》，载于《科学》，1978年第200期第616页。

国家体制的近代演化

至此，我已经论述了关于群队、村落、酋邦和古代国家社会的文化唯物主义理论的主体。文化唯物主义的原则对于理解过去500年中世界上所发生的事情，直至目前东西方和第三世界的动力障碍的全球性危机，资源的枯竭，为取得其他能源进行的斗争，以及新型集中化的工业生产方式造成的政治一经济结果，都是同样适用的。

所有这些问题都要求了解资本主义的起源。根据理查德·威尔金森的分析①，资本主义在欧洲的发展可以主要地看作是对欧洲封建主义生产方式曾赖以为基础的资源的枯竭的反响。欧洲由于不受灌溉帝国农业管理科层组织的约束，享有高生产力的混合耕作形式，所以它的唯一处境是设法解决由于使用节省劳力的机器而造成的过度强化的危机。但是，如威尔金森所表明的，每一套新的发明都把破坏性的需求强加于环境，环境不得不用另一套发明加以修复。我不打算概述资本主义生产方式的全部细节。随着营利事业的特殊的要求与在全球特定的时间和地点所能获得的劳力和资源的互相影响，社会的结构和上层建筑的每一个方面，从家庭到性角色以至宗教都被拆开了，被重新排列，重新建造。对于廉价劳动、原材料和市场的贪得无厌的需要与地方上的物质条件互相影响，决定了奴隶制、雇用日工制、流动劳动和雇佣劳动和住宅居留地在非洲、美洲和大洋洲的兴衰。② 正象我在一本较早的书中力图表明的那样，关于特定的资本主义基础结构与特定的人口统计

① 理·威尔金森：《关于经济发展的生态学观点》，纽约，普雷格出版社1973年版。

② 参看伊曼纽尔-沃勒斯坦：《现代世界体系》，纽约，学术出版社1974年版。

条件和生态条件的互相作用的考察，能够形成一种似乎合理的理论。这种理论能够解释为什么奴隶制是资本主义种植园劳动制的主导形式；为什么奴隶从非洲被送到西半球的种植园里劳动；为什么在高原的墨西哥和安第斯山脉不使用奴隶；为什么宗教节日和船货崇拜的制度在这些地区发展起来；① 为什么巴西没有形成一种以继嗣为基础的种族认同制；为什么美国的种族对立从主位观点看遮掩了阶级对立；为什么各种族的融合在北美没有成功而在别的地方却获得成功。②

对地球上辽阔地域中不同的资本和劳动制度的特定的成本—效益予以同样的注意，也会产生关于发达和不发达的似乎合理的理论。例如，英国为了保护其自身的纺织工业而扼杀了印度的工业革命；荷兰利用印度尼西亚作为庄稼种植园而消灭了土著的商人阶级；葡萄牙的"开发"投资在非洲为稳定不发达状态起了作用。同时，日本在许多先进的封建社会中独自避免了欧洲经济渗透的束缚，仅仅在50年的时间里就达到了先进的工业资本主义形式。

新殖民地区的基础结构的成本—效益也给人口爆炸、人口统计的演变、农民的守旧性和现代化方案的失败这些现象提供了似乎有道理的解释线索。资本主义对劳动力、商品作物和原材料的需求打乱了全世界的人口统计的平衡，虽然仍然需要做大量的研究，但是看来有一点是很可能的，即当前人口的激增主要是资本主义市场的扩大所带来的劳动力的额外需求的表现。尽管人口高密度地区的生活水平普遍下降，人口还是继续增长，原因在于 只要当

① 参看罗伯特·沃瑟斯特罗姆：《西纳坎坦人的宗教服务》（在1978年洛杉矶美国人类学协会会议上宣读的论文），加州，1978年版。

② 参看利奥·德普雷：《圭亚那社会中的种族关系和资源竞争》，收于利奥·德普雷编：《多种社会中的种族关系和资源竞争》，海牙，默顿出版社1975年版，第113页。

前的商品农作和雇佣劳动的混合存在着，大家庭就仍旧是相对来说合算的。同样，象"绿色革命"这样的现代化方案的失败，可能与农民的思想意识没有什么关系，而是与阶级偏见对于石油化学和水力的投资的不同态度有关系。

同时，在发达国家中，随着父母把子女抚养成人的费用上涨，每个孩子的养育用超过了100 000美元，而可指望的长期的经济效益下降到零，人口增长率正在持续地下降。与此同时，美国正在发生这些情况：资源即将枯竭，国内资本日益外流以寻找廉价劳动力，因而导致了通货膨胀，使每一个中等阶级的家庭必须有两个挣工资者才能维持下去。根据这一点来看，代沟、关于性角色的夸张的重新界说、推迟的婚姻、"同居"、群居组织、同性恋者和一个人的家庭就似乎是相当有道理的。从美国梦想的普遍破灭——这一梦想是建立在洗劫整个大陆先前未开发的资源的基础上的——，我们可以了解宗教原教旨主义的复兴，星占学和在外层空间寻找救世的拯救。对此，我要补充几句，把社会科学越来越多地用于研究策略，这是一种日益衰弱的基础结构的最终思想产物，其作用是通过使人们的注意力离开客位行为基础结构的起因，而使社会文化现象神秘化。

一个重要的提示

上述这套宏大的理论并不是要表明文化唯物主义已经找到了人们就种种社会文化现象可能要询问的所有可想象得到的问题的答案，甚至也不打算成为有代表性的文化唯物主义理论主体的展示。① 毫无疑问，其他文化唯物主义者们可能想用他们自己的理论

① 例如，明显地不代表那些把音乐、歌唱和舞蹈同生存进化联系起来的诗歌韵律和舞蹈格律的理论。

来代替我在这里描述的许多理论。更确切地说，关键在于这些理论具有广阔的范围和广泛的应用性，它们在逻辑上互相联系，叙述连贯。原因在于，这些理论都牵涉基础结构，区分客位现象和主位现象，并且既是共时的也是历时的，是全球的和全人类的。

第二部分

其他理论

导　言

现在我要对文化唯物主义与它的主要竞争对手作一比较，以期对于当今所使用的其他主要策略，它们的认识论的、理论的基本原则和核心思想进行一番认真的评述。

我将仅仅考虑主要的、活跃的和当前最有影响的策略。有些读者可能会因为我没有为传播主义、博厄斯的历史特殊主义和英国的结构—动能主义设立专章而深感遗憾。我之所以不这样做是因为那些策略没有活跃的支持者。因之，它们所具有的意义主要是历史性的①。尽管如此，我还是要在行文的适当之处简述一下它们与其他更为活跃的策略的联系。

无庸讳言，我的目的在于暴露文化唯物主义的竞争对手的缺陷。虽然我将竭尽全力以求精确，但如果我宣称自己对每种策略都做出了公正和全面的论述，那无疑是虚伪的。只有请这些策略的提倡者分别现身说法才能使每种策略都曲尽其妙。然而，如果我援引由各种研究纲领的积极追随者所提出的关于主要的认识论的和理论的要点的总结，那么我的分析就会较少造成曲解之弊。但凡有此可能，我将勉力为之。可也颇有几种策略，它们的特点在于其基本的认识论的和理论的设想是很模糊的。我希望这些策略的鼓吹者能够被我的解释中可能出现的偏见所感动，进而努力阐明——即使不肯改变——他们的论点。

---

① 参看马·哈里斯：《人类学理论的兴起》，纽约，克罗韦尔出版社1968年版。

第五章 社会生物学和生物还原论

社会生物学是一种试图运用达尔文的和新达尔文的进化生物学理论原则来解释人类社会生活的研究策略。它的目标是把社会文化现象方面的难题还原为在生物现象方面可以解决的难题。生物学家们认为社会生物学似乎合理而且诱人，是因为它直接赞成科学的一般认识论原理。在这一方面，文化唯物主义与社会生物学是天然盟友。但在其他一切方面，这两种策略都大相径庭。在解释低于人类的物种的社会生活时，文化唯物主义者固然接受新达尔文主义的原理，但我们还是坚持认为这些原理只能解释人类社会文化的差异和相似中的一个无关紧要的部分。本书前一章所考察过的任何难题都不能用社会生物学的还原原理来有效地加以解决。

社会生物学的基本理论原则

按新达尔文主义的进化综合论，动物界不同物种的社会行为是作为个体变异繁殖成功的结果而进化的。因为繁殖成功的指令要以基因为载体，所以人们就可以把整个生物进化过程，包括动物社会生活模式的进化都看成是DNA(脱氧核糖核酸)化学组织保存和繁殖的结果。

然而，即使是在最简单的有机体形式里，行为也不是唯一由遗传决定的。实际观察到的个体生物的反应积贮一方面来自遗传

指令的相互作用，另一方面也是各种有机体所处的环境使然。因此，每一种有机体都有一个行为的基因型——它的遗传指令组合影响行为；同时，每一种有机体又都有一个行为的表现型，它是生物的行为经验在特定的生活环境里与遗传相互协调的产物。这种情况，就其本身而言，对于人类也象对于其他物种一样是千真万确的。

在社会生物学得到发展之前，社会行为已经对古典的达尔文选择理论形成了特殊的挑站，因为社会生活经常涉及由于个体"适合度"（即由个体的生殖行为形成的下一代发育成熟的后裔的数目）降低而导致的繁殖代价。昆虫社会中存在一种不生殖的职虫职别就是这种"利他主义"的极端例子。根据古典的进化理论，每个有机体都是个体之间生殖竞争的手段和结果。那么这种工作者牺牲自己的繁殖能力而使别的个体获益的行为又是怎样产生的呢？① W·D·汉密尔顿提出了"广义适合度"概念来解释低于人类的物种中存在的"利他主义"之谜。②"广义适合度"论认为，基于个体的适合度和在遗传上与它们有联系的社会伙伴的适合度的行为共同导致这种在遗传上付出昂贵代价的社会行为。利他的个体与受益的社会伙伴的基因越相似，则利他行为导致的保存利他个体基因型的可能性就越大。这样，由于广义适合度概念的发展，就能够在不违反自然选择原理的情况下解释低于人类的动物的行为中所有受遗传控制的变异的进化现象了。

因此，我们就不难理解为什么社会生物学家认为应用同一原理来解释人类的社会行为的想法对他们有着几乎不可抵御的诱惑

---

① 玛丽·简·艾伯哈特：《由亲族选择决定的社会行为进化》，载于《生物学评论季刊》，1975年第50期第1—33页。

② W·D·汉密尔顿：《社会行为的遗传进化》，载于《理论生物学学报》，1964年第7期第1—52页。

力。但是，事实已再三证明自然选择只是一条原理，要想在这一原理的支持下发展出关于人类社会生活变化的种种精炼而有力的理论是不可能的。① 把自然选择推广到低于人类的具有社会性的物种的利他行为中去的做法丝毫不能改变或减少人们对生物还原论的其他形式(如种族主义和直觉主义)提出的异议。

文化的产生

人类社会生物学和其他种种生物还原论，它们的弱点最初来源于一个事实，那就是基因型从来不能解释行为表现型的种种变异。即使是在最简单的有机体中，成熟体的行为积贮也会随着该个体的学习历史而改变。因此，同种社会群体的行为积贮中必然包含有通过学习而获得的反应，而且这些反应的明显程度必然会随着该物种神经系统的复杂程度而增强。这些可得的反应在低于人类的动物社会生活中起着重要的作用，因为它们构成了每一个有机体的行为表现型的决定性部分。选择作用于行为表现型，在有机体的适合度中增加了有利于创新的反应积贮。例如，一只毛虫偶然地被一只以食苍蝇为本能的黄蜂捕捉到，这也许就形成了黄蜂拥有吃毛虫本能的进化的第一步。因此，在古典的进化理论中，行为和基因构成了一个正反馈圈：创新行为因其有益于有机体的适合度而被保存和传播，进而从学习过程中的一种偶然的副产品转变为一种高度确定了的基因型表现。

如果以非常先进的学习系统的形式出现，社会辅助学习则是另一种迥然不同的过程，它能使一个有机体觉得是有益的习得的反应在一个社会群体里得到保存和传播。通过社会辅助学习而获

① 参看马·哈里斯，《人类学理论的兴起》，第80页及以下几页。

得的社会反应积贮构成一个群体的传统或文化。从原则上讲，文化积贮可以完全不依赖自然选择的反馈过程——也就是说，它的变迁和发展可以完全不依赖于负责它的创新和传播的个体繁衍成功。例如，即使爱迪生和他的所有至近亲属完全没有子嗣，他所发明的留声机也照样会在整个世界上流行开来。

低于人类的动物的文化

文化既非假说也不神秘。它不是通过人的头脑突如其来地重新组织而产生的；与此相反，文化是作为复杂的神经系统进化的副产品而逐渐出现的，并且它还以初级的形式存在于许多脊椎动物中。但是，正如所有进化理论分析的那样，文化的形式和过程中的连续性与间断性之间必须达成一种平衡。社会生物学家从几个数量等级上低估了人类文化体现新生事物的程度。因此，他们必须承担一种责任——他们散布了那种关于影响人类社会的进化过程的抱有偏见的看法。因为人类文化在实现文化进化的理论潜力方面无疑已经达到了在一切有机体中绝对独一无二的地步。

低于人类的动物文化的例子有鸟类和哺乳动物在声调和鸣叫上的变异；鸟和脊椎动物的飞行路线、足迹、炫耀场地和筑巢场所以及灵长类动物的工具使用，采食方法和迁徙中的队形特征等。被研究得最为透彻的是几群被控制观察的日本猕猴，它们用发明新的食物加工方式的办法来对付新的食物供给方式。一群猴子发展出在海水里洗甘薯的传统，尔后又以同样的方式洗涮所有的食物。当人们把小麦撒到海滩上时，同一群猴子又发现了将粮食与沙砾分开的办法。它们抓起一把混着沙子的粮食扔到水里，让沙子沉到水底再把漂在水面上的粮食用前爪捞起来。这种行为上的发明从

一个猕子传给另一个猴子，并不需要任何遗传上的变化。①

然而，在正常条件下，低于人类的物种的行为发明几乎总会被输回到遗传反馈圈里。如果某些发明得以保持，那是因为它们具有实用价值；而如果它们确有实用价值，它们就将影响到繁殖的成功。例如，威尔逊提到过一种岛居蜥蜴，它们是适应沙漠生活的蜥蜴属中唯一在岛上的潮间地带采食的物种。②这种适应的起源也许纯粹是行为上的，有如上面所讲的日本猕猴的发明一样。但这种蜥蜴很快就因为它们在海边的采食能力而受到遗传选择，而且这种创新行为又变成了受遗传控制的物种特性行为积贮的一部分。在加拉巴哥群岛，有浮游的、潜水采食的鬣蜥蜴物种，想来也是与此相似的一系列行为—基因反馈的结果。

同样的反馈也许能够说明智人中的许多物种属性特性。在上新世和更新世时期的原始人类中，使用工具的文化创新无疑增强了使人的拇指向更准确和更有力的方面发展的趋势，而这种趋势仅反过来又在为灵巧地使用手握的工具所不可缺少的神经系统里放置了一笔可行选择的报酬。同样无可怀疑的是，智人独特的语言机制的发展是以与此相似的方式实现的，选择总是有利于那些能够传达、接收和贮存日益复杂的信息的个体。但在人类里面，这种选择过程有一种自相矛盾的后果。实际上，通过人类学习功能的能力和效率的增强，自然选择本身就大大地削弱了用于保存和传播行为创新成果的遗传反馈的意义。通过人类文化积贮与遗传密码的逐渐分离，自然选择就把巨大的适应优势赋予智人了。这种优势使得人类能够更迅速地获得和调整大量的有用的行为，而这一

① 伊谷和西村：《日本低于人类的文化研究：述评》，收于E·W·门泽尔编：《前文化的灵长类动物行为》，巴塞尔，卡尔格出版社1973年版，第26—50页。

② 爱·奥·威尔逊：《社会生物学：新的综合》，坎布里奇，哈佛大学出版社1975年版，第17页。

点，如果由基因来保持或恢复对于每一种行为创新的控制，就是不可能的。

文化不依赖于基因的证据

我们何以知道智人是在不依赖遗传反馈的情况下以他们获取和调节文化积贮的能力而得到选择的呢？这种观点的证据就是不同人类群体的社会反应积贮中的数量非常之多的变异。即使是最简单的人类社会也展示出别的人类群体所不见的成千上万种模式化反应。如同我在第3章里所说的，乔治·彼得·默多克的《世界人种史图集》里列举了46项可变的文化特质。如果用上这些项目下面列出的备用规则，那么每个社会里都能有1 000多个可变成分被辨认出来。在他所举出的1 179个社会样本中，没有哪两个社会具备相同的成分组合。如果再增添一些范畴并且做更精密的区别，人们还可以在基础结构的各个部分里再找出另外几千种截然不同的特性。事实上，对研究传播现象感兴趣的人类学家所使用的表格里包括的特性有6 000个之多。① 第二次世界大战期间，我所在的水陆两用卡车连里有一部物资手册，其中罗列的项目超过100万条。一份完备的美国社会物质文化清单中所包含的条目肯定会超过10 000亿项内容。

那么我们又怎么知道这些项目不是行为基因反馈圈的组成部分呢？因为它们不待任何生殖情节发生就可以在一代人的时期内被获得或者毁灭。例如，把婴儿从他们的父母身边抱开而由另一群人抚养，他们就会自然而然地获得抚养者的文化积贮。由中国父母来养育讲英语的美国白人的婴儿，那么这些婴儿长大之后讲的

① 艾尔弗雷德·克娄伯和H·德赖弗：《文化关系的定量表达方式》，载于《加州大学考古学和民族学读物》，第29期第252—423页。

就是地道的中国话。他们会准确自如地使用筷子，而且决不会莫名其妙地产生要吃麦克唐纳汉堡包的强烈欲望。反之，由美国家抚养的中国父母生的小孩，就会讲养父母所使用的标准英语方言，用起筷子来会显得十分笨拙，而且怎么也不会有想吃燕窝汤或北京烤鸭那种按捺不住的念头。

从许多不同居民中抽样调查过的社会群体和个人已经一再证明他们有能力获得世界文化清单上的任何可以想象的东西。在巴西长大的美洲印第安人能把复杂的非洲节奏融汇到他们的宗教舞蹈里；接受正式音乐学院培养的美国黑人容易学会与非洲风格迥异而为从事古典欧洲歌剧职业所必需的东西。在德国长大的犹太人对德国烹调有偏爱；在也门长大的犹太人则更喜欢中东的菜肴。受基督教原教旨派传教士的影响，先前对性关系百无禁忌的波利尼西亚人已开始让他们的妇女穿上邋遢的女长裙并且严格遵守婚前贞洁的规定。在悉尼长大的澳大利亚土著人不再有猎捕袋鼠、实行循环婚制以及施行割礼的兴趣所好；他们也不再有要唱颂据信是有魔力的蜥蜴和鸸鹋祖先的难以遏制的冲动。纽约州的莫霍克印第安人成了建筑行业中的行家并帮助竖立了许多摩天大楼的钢架。当他们在街道上方80层楼高的狭窄横梁上穿行时，心里也不再被要搭建小棚屋而不建造办公大楼的念头所困扰。象缝纫机、动力锯、半导体收音机等文化特质以及其他数以千计的工业产品的迅速传播也都能证明同样的结论。每个大陆、每个主要种族和每个小的繁殖群体之间的文化移入和传播都无可争议地证明了一点，那就是任何人类群体的绝大部分反应积贮都可以被任何别的人类群体通过学习过程而获得，其间不需要丝毫的基因的交换或突变。

换言之，人类中的文化生活并不是某种微末的古怪事物。猕猴或大猩猩所表现的每一种真正文化事例都值得写一篇杂志上的

论文。但全世界所有图书馆里的所有杂志都不足以形成一份关于人类文化活动的流水账。因此，文化进化才是造成人类物种中大量种内行为变异的真正原因，而这些变异在任何别的物种中都是不存在的。而且这种巨量的变异涉及一些功能特性，它们的类似物是与其他生物形式进化中出现的大的种系发生上的间距相联系的。使用原始技术采食的游群与工业超级大国之间的差异比起林奈分类系统中两个门——如果不是两个界的话——之间的差异来，无疑是毫无逊色。自然选择用去了数十亿年的时间才创造出捕鱼、狩猎、农业方面，水生、陆生和利用空气飞翔方面，以及象牙、爪和坚硬甲壳之类的掠夺和防卫武器方面的专门化了的适应。而文化的进化却在不到一万年的时间里发展出相同的特性。所以，人类社会生物学的工作重点应该是解释为什么其他物种中的文化积贮如此微不足道而唯独人类却拥有如此巨大而且重要的文化积贮这类问题。但是社会生物学家却认为他们的任务不在于此，而在于识别人类文化特质中的遗传成分。这样就从根本上把人类社会科学引入了歧途，使大量人力离开了这一更迫切的任务：即解释那些没有明确遗传成分的极大部分文化特质。

社会生物学理论的范围

社会生物学的通俗描述已经在社会生物学家如何把人类社会行为同它们的遗传基质联系起来这一点上造成了虚假的印象。社会生物学家不否认多数的人类社会反应是通过社会学习获得的结果，因而不在遗传的直接控制之下。威尔逊曾毫不含糊地指明这一点："强有力的证据表明，文化之间绝大部分——虽不一定是全部——的差异都是建立在学习和社会化而不是基因的基础之

上。"[1] 理查德·亚历山大也同样宣称："我推测现存的民族中的极大部分文化变异最终会被证明与它们的遗传差异实质上是毫不相干的。"[2] 所以，即使还有一些社会生物学家对于把人类社会行为的变异与不同人类群体内出现的基因变异频率联系起来感兴趣，那人数也已微乎其微了。社会生物学家们所提倡的在解释社会文化现象时应当采用的自然选择和繁殖成功的原则固然不引起争论，但也是相当不精确和远不能引人入胜的。

多数涉及人类社会生活的社会生物学理论仰仗的是这样两条原理：第一条原理是寻求把某些普遍或接近普遍的特质的重复出现解释为遗传上程序化了的人类本性的结果；第二条原理是力求把文化变异解释为遗传上程序化了的选择"标度"的结果，这种选择"标度"据说是由环境"开关"决定其启闭的。

就第一条原理来说，即使是在最佳情况下，对人类本性的研究也只能达到对社会文化体系相似性的理解，而不能解释大量的差异贮存。同时我还将证实，社会生物学热衷于夸大作为人类本性一部分的泛人类特质的数量是其策略上的偏见所致。这种偏见对于恰当地解释特质广泛地重复出现的原因构成了极大的障碍。

至于第二条原理，我要说明，社会生物学使用"行为定标"——即由环境"开关"决定遗传先决特质的启闭——，把一套多余的变量引入对社会文化难题的解答之中。其实，只要我们根据人口—技术—经济—环境与生产和再生产方式的结合对环境"开关"进行恰当的描述，这些难题自会迎刃而解。因此，社会生物学的这一方面简直是作为文化唯物主义的前言而出现的。

---

① 爱·奥·威尔逊：《生物学与社会科学》，载于《代达罗斯》，1977年第106（4）期第133页。

② 理·亚历山大：《进化、人类行为和决定论》，载于《科学交往的哲学——两年一次会议录》，1976年第2期第6页。

人类本性

社会生物学家所提出的一种受遗传控制的"生物素"或人类本性的概念造成了很大的混乱，似乎有一批高明的人认为人类倾向于某些行为特征是不受遗传程序控制的。对于智人具有某种天性这一问题，原则上不可能有异议。不一定要成为一名社会生物学家才能持这种观点。每个科学幻想小说迷都知道，如果某个拥有文化的社会性物种的生理建立在硅而不是碳的基础上，如果它拥有三个性别而不是两个性别，如果它的每个标本体重都有1 000磅，如果它喜食沙砾而不喜食肉，那么它会获得在任何智人社会中不会碰到的某些习惯。如同本书第3 章所言，文化唯物主义的理论原则是以某些由遗传规定的泛人类心理生物学动机的存在为转移的。这种动机在基础结构与自然界之间起中介作用，它倾向于使人类更可能选择某些行为模式而非另外的模式。我所说的大多数文化变异都不依赖于基因的情况与那种认为所有人都拥有天性的观点没有任何对立。所以，关于人类生物素上的分歧完全是实质问题而不是原则问题——即对生物素内容的准确判别。

社会生物学家与文化唯物主义者在人类本性问题上的分歧是对于人类本性据假定为收缩与扩大的问题。文化唯物主义者使用的策略是寻求把设想中的动机、本能和由遗传决定的反应选择清单压缩到最低项目数，使之同建立有效的社会文化理论主体协调起来。社会生物学家则与此相反，只要一有似乎可能的机会他们就漫无边际地积极寻求把由遗传决定的特质的清单扩大开来。用文化唯物主义的观点来看，夸大人类行为特性中假定基因作用的做法无论在经验上还是在策略上都是站不住脚的。我将在下一节中阐述这一点。

假定的基因

根据威尔逊的说法，我们与旧大陆上的灵长目动物有许多共同的由基因控制的行为特质，同时还有另外一些属人类所独有的行为特质。在较为普遍的灵长类特质中威尔逊提到了下列诸项：(1)"亲密社会群体的成员数目在10—100名之间"；(2)一夫多妻；(3)"幼年社会化的漫长时期"；(4)"注意重心从母亲身上转移到同龄同性伙伴群体上"；(5)"着重于角色实践、模拟侵犯和探索的社会游戏"。威尔逊提到只限于人类的一些特征，其中有：(6)面部表情；(7)复杂的亲属规则；(8)乱伦禁忌；(9)"在童年的相对严格的整个时间表期间发展的语义符号语言"；(10)紧密的性纽带；(11)父母—子女纽带；(12)男性纽带；(13)领土意识。威尔逊声称："要在这些物种属性特质之外使一个人社会化，即使不是完全不可能的，也将是十分困难的，而且几乎肯定会对智力发育造成破坏。"①

但是很清楚，根据民族志记载，这些特质中的大部分实际上并非是普遍存在的；在没有这些特质的情况下使人们社会化也并不比在没有其他数以千计的文化特质的情况下使人类社会化来得更困难。

1.最亲密的人类关系存在于人类的家庭团体之中。但这种团体规模的多样化程度远比威尔逊所承认的范围宽泛得多。无庸赘言，当今世界上数以亿计的人生活在少于10人的家庭团体里。与此同时，超过100人的家庭团体虽然不寻常，却的确存在着。例如，有

① 以上内容均见于爱·奥·威尔逊：《生物学与社会科学》，第132页。

人报道过在宋代中国的显贵家庭里，人口有超过700者。①况且亲密的关系也不一定局限于共居一所的家庭团体之中。世系群和亲族之类的非地方化亲属群内的关系也同样符合“亲密”的定义。这些群体通常由几百人构成。对巴西显贵家庭的研究表明，父母的或双边的亲属可以包括500个之多的活着的亲戚。他们相互记着各方的生日、共同出席婚丧仪式；在生意和职业生活中相互帮助。②已知的基础结构条件不同，象家庭、世系群、亲族、村落和“社区”这种人类群体的大小也就不同，但它们却没有显示出哪怕是一丁点足以证明可能是受遗传抑制的重要的一致性来。

2.诚然，一夫多妻是人类婚配的一种惯常形式，但作为生物物种的人类却不是多妻成性的。人类的性行为从客位研究的结果来看是如此千差万别，以至于根本无法概括出其物种属性特征。从乱婚到单偶制的两性关系的类型，每种类型都有不下千万的实行者。虽然人类女性通常不象男性那样经常拥有较多的配偶，但也有数以百万计的妇女也象其他社会里最活跃的男子那样——即使不是更经常——经常有许多性关系伙伴供娱乐。这一点在加勒比和巴西东北部地区女性至上的家庭里最为明显。那里流行着事实上的一妻多夫制或是妇女频繁变换性关系伙伴的习俗。③此外，印度西南部及西藏的一妻多夫现象无论在主位研究还是客位研究上都是司空见惯的事情。认为男子从本性上需要多偶的性经验而女子则满足于在一段时间里拥有一个配偶的观念纯粹是男子对妇女施

① 引自玛伦·科恩：《合居与分居——台湾的中国家庭》，纽约，哥伦比亚大学出版社1976年版，第227页。

② 查尔斯·瓦格雷：《巴西概览》，纽约，哥伦比亚大学1963年版，第199页。

③ 海曼·罗德曼：《下层阶级的家庭：特立尼达黑人的贫困文化》，纽约，奥克斯福德大学出版社1971年版。奥斯卡·路维：《维达人》，纽约，兰多姆出版社1966年版。

加政治经济统治的产物，这种统治是由文化造成的、战与事有关的男子至上情结的一部分。在男子占支配地位的文化里，勇于在性关系上冒险的妇女总是受到严厉的惩罚。反之，在妇女享受独立的财富和权力的地方，她们都会以处在类似情形下的男子那样的精力来追求多偶以满足自己的性欲。我想象不出还有什么比智人的一夫多妻更缺乏说服力的遗传程序的例子。性行为是人们只有付出巨大代价才能适应社会生活的某种活动。但是，一旦具备了适当的基础结构条件，人们都能格外容易适应或摆脱乱婚、多妻、多夫及单偶的社会生活。

3.人类社会化确乎需要漫长的时间，这也确实是智人种灵长类遗产的一部分。但生物素的这一特征是与通过复杂的社会上的学习而获得的反应模式的发展密切相关的。这些模式构成了"传统"或文化。但社会化需要较长时间这一特点仅仅说明了一个事实，那就是人类婴儿有很多要学的传统，再有就是智人最独特的遗传的遗产是扩大了的文化行为能力。但是，它只能说明有一个对婴儿和孩童的较长训练时期，而不能说明泛人类社会生活的特殊内容。至于训练婴儿和孩童们去干什么那又是另外一码事了。

4.所谓受遗传控制的重心转移，即孩子由注意母亲转向注意同龄同性伙伴群体的现象，更可能是智人需要训练去做的事情之一，也是人们不用克服什么困难就能实现社会适应的事情之一。诚然，有一本非常广泛的人类学和心理学的文献认为，一旦孩子对父母产生了强烈的依赖关系，就需要用代价高昂的训练技术来为孩子们松绑并送他们自己出去闯世界。智人是灵长类中唯一一种需要以成年仪式来唤醒和诱导下一代人去承担成年者责任的物种。[①]而且，主要以母—子关系来描述这种现象是对人类社会化过

① 查尔斯·哈林顿和J·怀廷：《社会化过程与人格》，收于弗朗西斯·许编：《心理人类学》，马萨诸塞州坎布里奇，申克曼出版公司1972年版，第469—507页。

程的一种歪曲，因为在社会化过程中父亲的作用通常跟母亲同样重要。何况人类父母双方通常都持续地支配子女的活动直到他们进入成年。假如威尔逊关于灵长类基因控制人类角色社会化的观点是正确的，那么父母亲在20年或者更长的时间里花费巨额投资帮助子女接受高等教育的制度就根本不会被创造出来。

5.智人与其他灵长类对于与角色实践有关的探索性社会游戏确实都具有某种遗传上程序化了的倾向。但这一特征就第三项即人类社会化的长期性来看，是画蛇添足。它只能再一次证明通过社会获得的反应积贮的重要性，而不能说明遗传控制对于一定反应类型的重要性。另外，威尔逊把"模拟侵犯"当成受遗传控制的儿童社会游戏特征的详细说明缺少可靠性。孩子们探索社会角色和行为模式都是受到文化的鼓励而进行的。侵犯与非侵犯的童年行为模式之间的平衡会随文化的不同而有差别，这在体育和比赛中已经正式化。例如，男子竞争团体体育项目与战争训练是相关的。① 在没有战争模式的社会里，比如在马来西亚的塞迈人那里，孩子们的游戏中就没有明显的侵犯表现。② 虽然人类明显地具有受遗传控制的侵犯活动能力，但是能使侵犯行为实际现出的条件却不是一套狭义的遗传指令所能确定的。

6.面部表情可能是一定的遗传控制反应模式的最好实例之一。智人中普遍存在着用大笑和微笑来传达喜悦，用皱眉瞪眼传达愤怒，用愁眉苦脸和哭嚎传达疼痛和哀伤的倾向。然而，就是在这种情况下，遗传程序作用也不是十分有力的。因为许多文化超越了

---

① 理查德·索西斯：《战争、体育和侵犯：关于两种竞争理论的经验检验》，载于《美国人类学家》，1973年第75期第64—86页。

② 罗伯特·登坦：《塞迈人：马来西亚的非暴力民族》，纽约，霍尔特—莱因哈特—温斯顿出版社1968年版。阿什利·蒙塔古：《人类侵犯的本性》，纽约，哈佛大学出版社1976年版，第98—103页。

物种属性的意义而用同样的面部表情来表示大不相同的意思。社会化使得全世界的人都隐瞒自己的感情，使他们在悲伤的时候大笑，在幸福的时候露出凄凉的神情，在愤怒的时候面带笑容。在很多亚马孙印第安人社会里，向来是以大放悲声向来客表示敬意。在另外一些地方如中东和印度，富人花钱雇用职业送丧人在葬礼上痛哭。只要有掩饰真实感情的必要——比如在打牌时或招工面试中——，人们都能象学会控制膀胱和括约肌，那样容易地学会控制自己的面部肌肉，而且对智力和体力的安宁不造成丝毫的威胁。在多数社会里，光凭人的面脸表情来判断他们将要干什么事是很不稳妥的。

7．无庸置疑，我们在任何别的物种里都找不出复杂的亲属规则来，但亲属称谓、家庭组织以及为亲戚规定的行为是如此地纷纭复杂，远远不是遗传控制所能说明的。这些规则之所以"精密"，恰恰因为它们是不受遗传控制的。什么样的基因才能引导某些社会去区分交表兄弟姊妹与本表兄弟姊妹或者母亲的兄弟与父亲的兄弟呢？又是什么样的基因给予处于八组制范围中的澳大利亚土著居民群成员以不可遏止的欲望去讨母亲的母亲的兄弟的女儿的女儿为妻呢(按照第84页图示的婚姻规则)？况且，尽管亲属规则普遍地以这种或那种形式存在着，但也不必把它们看成是普遍模式的永久特征。国家社会的整个历史就是一部向着这个方向汇合推进的历史，即以建立在分工、阶级和其他自致地位的基础上的群体来代替以亲属组织起来的群体(见第100页)。

8．关于广泛流行的对母一子、父一女、兄弟一姐妹婚配的禁忌是受遗传程序控制的这一点我觉得大可怀疑。兄弟一姐妹婚配作为巩固处在社会金字塔顶上的权力的例行手段，曾在埃及的法老、夏威夷的显贵统治人物、印加帝国国王和中国早期的皇帝们中实行过。另外，我们还有基础结构方面的最好理由来说明为什么其

他地方基本上都禁止兄弟一姐妹婚配。那是因为普通百姓家庭团体之间的联盟和交换都需要以兄弟们不把姐妹据为已有为基础（见第80页）。父一女之间绝少婚配的原因也不外乎此。但是，父女之间性关系的发生还是频繁些，有时甚至出现在公开的仪式场合中。如果乱伦禁忌是人类生物素的组成部分，那为什么根据保守的估计，美国还会每年出现几十万起父女乱伦案件呢？①

核心家庭中最罕见的乱伦形式是母一子关系。这里的问题是应该把本能的厌恶感与妇女通常的从属地位和禁止通奸的规则区分开来。是对父亲和丈夫的恐惧还是对乱伦本身的恐惧防止了儿子与母亲乱伦呢？如果心理分析证据是可取的，那么很清楚，儿子在童年和少年时期确实对自己的母亲持有相当强烈的性兴趣。然而，如果儿子要依照那敢作敢为的男子气概的父亲形象发展，他就必须克制这种兴趣。因为盛行男子至上，妇女通常是对男子取得成就的奖励而不是他们与生俱来的权利。因此，当今所有社会实际上都在关心把防止母子乱伦作为训练男子成为有男子气概角色的过程的一部分。极有可能的是，随着减少对男子接受敢作敢为的、男子气概的角色训练的鼓励，人们就会不怎么下功夫去阻拦儿子们实现恋母情结幻想，母子乱伦的事件会随之而有所增加。只要维持核心家庭乱伦禁忌的基础结构的和结构的条件仍然有效，那种关于禁忌出自本能的结论就无法成立。②只有在上述基础结构的和结构的条件消失之后而乱伦禁忌仍然存在时，关于这些禁忌的遗传基础的证据才能令人信服。此外，用乱伦禁忌的古代遗风作为这些禁忌的本能情形的证据的任何论点也都是不可取的。需知狩猎一采集者的生产方式虽然延续了上百万年或更长的时间，

---

① 路易·阿姆斯特朗：《吻别爸爸道晚安》，纽约，霍索恩出版社1978年版，第9页、

② 参看郝胡迪·科恩：《乱伦禁忌的消失》，载于《人性》，1978年第1(7)期第72—78页。

但是当变迁了的基础结构条件改变了成本—效益的平衡之后，这种方式在区区几代人中就被搞得荡然无存了。

9.人类通过"语义符号语言"进行交际的能力确实涉及遗传上已经程序化了的获得这种语言的倾向。地球上没有任何别的物种具有同一种倾向，这也是尽人皆知的。但是，把这样一个遗传特化的重要实例列入似有似无的或不真实的人类生物素特征清单，却暴露了社会生物学战略的虚弱。因为由行为所揭示的人类独特的语言机制表明了智人具有独特的、建立在遗传基础上的能力，它能通过获得、储存和传导不依赖基因的社会反应积贮来突破遗传决定论。过一会儿我还要回到这个问题上来。

10.紧密的性纽带？在适当的基础结构的和结构的条件之下，性纽带管不到除强奸、卖淫和蓄奴式的纳妾之外的任何事情，谁又能坚持说它是物种属性特征呢？

11.父母—子女纽带吗？可我在第3章里已经指出，对性比率的研究表明了杀婴、特别是杀女婴以及对青年女子的轻视是整个历史以及史前史里人类用以调整人口增长的惯用手段。

12.男性纽带？跨文化地讲，男子团结一致的团体的确是较女子团结一致的团体的数目为多。但这只能再次反映出男子为了保持女性的从属地位而防止女子形成侵犯性团结一致的联合的文化倾向。认为妇女由于生性"狡猾"并一心想的是男人们对她们的看法，因此不能在她们之间形成强有力的团结一致的纽带，① 这种看法没有丝毫价值。有足够的人种学证据表明妇女能够而且确实组织得起有效的团结一致的政治团体。塞拉利昂班图人中的妇女团体以及近年来方兴未艾的女权者协会即是明证。② 随着妇女在政

---

① 参看莱昂内尔·泰格尔：《团体中的男人》，纽约，温塔格出版社1970年版。

② 卡罗尔·霍弗：《班图：一个秘密社会中妇女团结一致性的政治含义》，收于达纳·拉斐尔编：《作为妇女：生殖、权力和变迁》，海牙，默顿出版社1975年版，第155—164页。

治经济上取得与男子同等的地位，妇女团体无疑会越来越普遍地出现。

13.领土意识？我在第4章里说过，最近对于狩猎—采集者的研究肯定了这样一种理论：即人类社会生活的原始单位是开放性的营地群体，它的成员随季节而变动，它的领土没有明确定出界限。强烈的领土权益感很可能是在定居村落生产方式得到发展和再生产的压力增加之后才流行起来的。再者，无论领土权属于群体还是属于个人，都肯定不会给人们的社会化造成什么困难。缺乏对领土的兴趣也不至于"破坏人们的智力发展"。（实际上人们倒更能理直气壮地论证现代国家的领土利益不仅有损于人类的智力发展，而且还危及人类的肉体生存。）

社会生物学对人类本性的曲解

社会生物学家们相当雄辩地说："智人与其他灵长类物种的不同之处只能解释为独特的人类基因型的结果。"① 但接下来阐述这种基因型的细节特征时，社会生物学家们就忽略或者轻视那种根据他们自己的标准应该突出地加以强调的遗传特质了。这种特质就是语言。只有人类语言具有语义上的普遍性——它能传达无数类事件而无论这些事件发生在何时何地。这一特质以及使之成为可能的神经系统说明了一个惊人的事实——多数社会生物学家同意此说——，即人类社会反应积贮中的巨量种内变异不是受遗传控制的。

社会生物学家们要把至多也不过是似有似无的和假设的基因硬加到人类行为基因型上去的企图导致了对人类本性的曲解。这种曲解的基础是对人类进化过程的错误认识。根据最新的古生物

① 爱·奥·威尔逊：《生物学与社会学》，第132页。

学证据，人类祖先种系与他们最紧密的类人猿亲属分道扬镳至少已有500万年之久。在这所有时间里，自然选择总是偏爱这样一种行为基因型：在它们身上，通过学习而获得的程序对通过遗传变异获得的程序逐渐发挥支配作用。对于人类本性的任何一次讨论都应以人类生物素的这个方面为起迄之点。的确，语义普遍性的出现构成了进化奇观，其意义至少同第一束脱氧核糖核酸的出现同样巨大。我已经说过，初具雏形的文化在较低等的动物中即已出现，但它仍然是雏形状态；它不会扩展和积累；也不会进化。然而，人类的文化却能以持续增长的速率进化，使人类社会、人类制造物和趋异趋同的、平行的无数行为创新的事例布满全球。即使确实存在那种似有似无的、科学假设的基因对社会生物学意义上的人类本性的预先安排，我们对这种存在的认识也只能达到对迄今为止钳制文化进化的"外壳"(借用威尔逊的一个比喻①)的理解。它不能导致对社会文化进化中存在的差异和相似之处的理解。只要我们想象一下，进化生物学居然是一门仅限于研究生命形式的相似性而不研究其差异的学科，社会生物学策略的贫乏就一目了然了。有鉴于此，我们说达尔文的贡献仅仅在于指出了一切物种都受它们共同的碳素化学和热力学定理的支配这一事实。诸如为什么鲸鱼不同于大象，为什么鸟类有别于爬行动物之类的问题是不能提出的，或至少提出来也是无法弄清的。因为它们的答案都是："这些物种没有真正的差别：它们都处在碳素化学和热力学外壳的钳制之中。"

行为定标原理

为了克服遗传控制在解释社会文化差异中明显的文不对题之

① 爱·奥·威尔逊和马·哈里斯：《外壳和技节》，载于《科学》，1978年第18期第10—15、27页。

处，社会生物学家转而求助于“行为定标”的概念[1]。“定标……指的是在某些场合下，遗传密码程序不用于无变异的表现型反应，而用于对各种变化着的环境条件的有变异但可以预见的反应……”。[2]人们最熟悉的行为定标范例是随种群密度的变化而定的反应。比如说，在河马种群密度很低，达到适中的情况下，成年河马间的侵犯冲突就很罕见。但密度大增时，雄河马就开始暴烈格斗，有时相拼致死。雪斑猫头鹰在正常情况下没有守土行为，但在过分密集的条件下，它们会以特有的表现来保卫领地。食物的可得性也能影响到行为定标的不同部分。食源充足的蜜蜂允许邻近蜂房里的工蜂闯入窝巢里，甚至让它们取走食物而不加反抗。但同样的蜂群如果几天未得裹腹，它们就会回击每一个入侵者。“因此，整个定标，而不是各个孤立的定标点，就是由自然选择所确定的、以遗传为基础的特质。”[3]

在应用到人类社会反应积贮上的时候，行为定标原理旨在提供一种关于为什么有些人群是多妻的而另一些人群却是多夫的，或者为什么有些人群肯吃人肉而其他人群则尚素食之类问题的解释。这些选择行为构成了一个由特定生态背景所诱发的、在遗传上程序化了的“可能出现的行为反应的范围。”

行为定标的范围

那种认为文化创新是按着物种属性定标被预先安排好的假

---

① 爱·奥·威尔逊：《社会生物学：新的综合》，第20—21页。

② 米尔德雷德·迪克曼：《分层人类社会中的杀女婴与生殖战略：一个初步模式》，收于拿破伦·查格农和威廉·艾恩斯编：《社会生物学和人类社会组织》，马萨诸塞州北锡楚埃特，达克斯伯里出版社1979年版，第1页。

③ 爱·奥·威尔逊：《社会生物学：新的综合》，第20页。

定，由于与人类本性的观念相联系的战略义务而受到妨碍。因为选择在主要方面与遗传强加给人类文化积贮的限制做对，所以定标原理运用到人类上就成了一种不能自圆其说的进化策略。问题的症结仍然在于人类反应的差异纷纭浩繁，远非某种遗传素所能说明。因为人类毕竟不象河马。他们不会仅仅在易变的环境压力下就从温良谦和变得好于侵犯、接着再变为温良谦和。与此相反，人类早就发展出了一大整套有如世系群、一夫多妻、一妻多夫、产品再分配、奴隶制、战俘献祭、杀婴、素食以及所有其他基础结构的、结构的和上层建筑的特质之类的制度。这些我都已在前一章中讲到了。显而易见，不能把行为定标概念运用于这一整套的创新事物。要是那样做的话，实际上会把所有的文化进化都归结为一套先定的遗传指令，而这一结论与众所承认的绝大多数人类行为不在遗传直接控制之下的事实是不一致的。例如，考虑一下群队、村落、酋邦、国家的进化序列，肯定没有任何人想去指出这些选择的政治经济形式仅仅是受遗传控制的行为标度上的几个预先安排下来的点。因为这等于是说早在酋邦或村落之前，早在只有群队存在的时候，选择就已经垂青于国家了。换言之，行为定标仍旧把对于多数人类社会生活差异的起源的解释撇在社会生物学理论范围之外，因此它也就没能改变社会生物学在研究人类社会生活时所固有的无能为力状况。

多余的基因

在一个重要但有限的范围上讲，行为定标原理有点象文化唯物主义的基础结构决定论原理。两种原理的共同之处在于它们都详细阐述生态背景并认为社会反应积贮中的变异在一定意义上是对该生态背景“适应”的结果。在文化唯物主义的战略中，寓于基础

结构中的生态条件能够增加或降低创新反应的生物—心理的成本—效益。但没有哪一种创新反应是必然由遗传预先安排好在一定条件下发生的。某些创新行为较之别的创新行为能够得到保持和传播是因为它们获取的生物—心理效益最高，而付出的生物—心理成本最低，而不是因为它们能得到最大程度的繁殖成功。与此相反，定标原理的基本前提却是：创新行为由遗传预先安排好在一定条件下发生，因为在一定条件下它能取得最大程度的繁殖成功。

我坚持认为行为定标原理至多也只能是创新在人类行为积贮中所采取的方式上导出空洞冗长的理论。这种理论缺乏精炼性是因为它为了实现社会生物学策略中遗传成本—效益的最佳状态或最小—最大的逻辑而不得不依赖于假定的基因。反之，文化唯物主义对于最理想的最小—最大、成本—效益的分析的逻辑是以更直接的方式实现的，因此容易被人接受。的确，在文化唯物主义者看来，行为定标解释求助于遗传因素，是给本来充分的生态学的和心理—生物学的成本—效益分析加上了一些繁冗的、无根据的东西。

显贵阶层杀女婴的事例

为了找出社会生物学理论在行为定标这一表达方式中多繁冗而少精练的一个例子，我们不妨来考察一下人类学家米尔德雷德·迪克曼对于欧洲中世纪晚期及印度和中国的显贵种姓和阶层中发生的杀女婴现象所做出的解释。[①]迪克曼依靠理查德·亚历山大发展出的社会生物学模式，[②]来解释这一重要的、有经验根据的现象。该模式断言优先选择杀女婴的现象在嫁给较高社会等级的

① 米·迪克曼：《分层人类社会中的杀女婴与生殖战略：一个初步模式》。

② 理·亚历山大：《社会行为的进化》，载于《生态系统年报》，1974年第5期第325—383页。

男人的妇女中比嫁给较低社会等级的男人的妇女中更易于出现。亚历山大模式背后的逻辑是：在男婴肯定能够被抚育成年的情况下，他们的适合度(即他们生育子代的数目)有超过女婴的趋向，因为男子享受的生殖机会总要比妇女多得多。所以，在显贵种姓和阶层里，男婴由于生活条件优越而极易成活，父母双方的最大程度的生殖成功可以通过在儿子而不是女儿身上投资而获得。与此相反，在低级种姓和阶层里，男婴成活的风险颇大，最大程度的生殖成功便依靠往女儿身上投资了。因为女儿的生殖机会虽少，但总比完全没有要好些。为了完善这个模式，可期望显贵男子娶较自己身份低的女子为妻，而下层妇女，可期望她们在其父母能为之提供一笔嫁妆以补偿新郎家族的情况下攀婚高门。

文化唯物主义在解释显贵团体中出现的杀女婴的现象时，感到没有必要去设想这种模式是遗传选择的结果，也没有必要去设想它是遗传素在极端贫困和富有的条件下自动地显示其作用的一部分。我们从这样的事实出发：即对于欧亚地区的显贵们来讲，女儿的价值要低于儿子。因为那里是男子在支配着政治、军事、商业和农业的财富和权力的来源(如同我在上一章第91页所言，男性对政治—经济的支配本身也是文化的产物而不是遗传选择的产物)。儿子们有机会去保护和增强显贵家庭的父权制度和政治经济地位。而女儿则只有通过男人才能过问主要的财富和权力来源，因之她们是绝对或者是相对的赔钱货。她们没有嫁妆就出不了阁。所以，显贵团体就通过优先选择杀女婴来避免支出嫁妆的花费，进而巩固家庭的财富和权力。在下层社会里，杀女婴的做法不象显贵阶层中那样常见，因为农民和工匠家的姑娘通过在田间或在作坊里干活就可以很容易地自食其力。

这种制度的起源在于为保持和增加已经分化了的政治—经济的权力和财富所进行的斗争，而不在于为了获得生殖成功而进行

的斗争。我们这样讲的证据在于显贵男子低就婚(下娶)所产生的后果。这种婚姻通常采用纳妾的形式,而且无论所生是男是女,都不会被赋予继承权。换言之,显贵们不能为自己的孩子提供生命维持系统,系统地降低了他们的广义适合度。的确,我要说杀婴和上嫁的整个情结归结起来都是一种系统地防止显贵们获得过分的生殖成功的努力。这样做的目的是为了使处在社会金字塔顶端的一小撮财多权重的家族能够保持它们的特权地位。

谁需要行为定标

社会生物学家们主张,一旦具备了适当的环境条件,人类就注定要从杀婴转向母爱;从食人转向素食;从一妻多夫转向一夫多妻;从母系制转向父系制;从战争转向和平。文化唯物主义者也认为只要具备一定的基础结构条件,这些变化都会发生。因为文化唯物主义者和社会生物学家都认为由假定的人类基因反应定标所表示出来的巨大差异至少在遗传学上——在"外壳"之内——是可能的,所以,定标概念本身就成了多余之物。两种战略都应该把问题的重心放在下面这一点上:即什么样的环境条件或基础结构的条件是强有力的,足以使人类行为从战争变为和平,从一妻多夫制变为一夫多妻制,从食人变为素食,如此等等。只要社会生物学家真心实意地探讨这个问题,他们就难免会发现他们自己所进行的成本—效益分析实际上已被文化唯物主义的基础结构的成本—效益分析包摄无遗了。

不错,建立在生殖成功和广义适合度基础上的社会生物学模式能够产生关于社会文化差异的预测,这种预测也具有一定程度的经验的确实性,象上面的杀婴和上嫁事例那样。但这种预见的根据却要大部分可能促进生殖成功的因素都借助于生物—心理效益

的媒介才能济事，而这些效益又以能否增进个人和个人团体的经济的、政治的和性的权力和福利为标准。例如，上层社会男子对下层社会女子的利用是能够容易用来编造生殖成功理论的一种材料。但对于那些能够侥幸成功的人来说，这种利用比基因的永存能提供更直接更实在的利益。由于对生殖成功的偏爱，行为定标原理置基础结构所起的最确定和最有力的作用于不顾而崇奉基因残存物所起的最轻微的和假定的作用。这样，社会生物学通过放弃最可能存在的因果关系而去探索最不可能存在的因果关系，给人类社会生活的本质蒙上了迷雾。但对于这种情况首先应该受到责备的倒不是社会生物学家们。

谁应受社会生物学之过？

有关人类行为积贮遗传模式是否适当的决定性考虑，必须是弄清有没有能够更好地解释被观察到的现象的文化的、非遗传的理论。社会生物学理论只有在缺乏可行的社会文化理论的情况下才是可以被采纳的，因为后者是源于既能解释迅速的变化又能解释缓慢的变化，既能解释相似性又能解释差异性的原理，而前者则源于只能解释缓慢的变化和相似性以及——若有的话——极少量的差异性的原理，即自然选择原理。如果社会生物学家步入了看来是一块思想灾区的话，那么应该引咎自责的只能是那些人类学家，他们用共时的、唯心主义的、结构主义的和折衷主义的研究策略从事研究工作，而这些研究策略并不能产生说明趋异和趋同的社会文化进化轨道的一套套相互贯穿的理论。社会生物学能够一度流行开来，部分的原因是更著名的社会科学研究战略没能为围绕着战争、特别歧视、社会分层化和文化生活方式这类现象的长久谜团提出科学的因果关系的解答。社会生物学家曾被那些热衷于蒙昧

主义的、公然反科学的战略的学者们指控为种族歧视和性别歧视主义者，并在科学会议上受到声讨。这种讨伐发自那些对解释社会文化现象没有做出过任何贡献的人，这只能使得社会生物学家们更坚决地认定他们是因为献身科学方法而殉难的。同时，他们认为对于人类生活中这种最重大的课题的研究一直是被那些最无能的人垄断着的。回答给社会生物学的不应该是更多的漫骂，而应该是发展出一种比在社会生物学原理的卵翼之下产生的理论主体更为严谨精辟、范围更宽和适用性更强的前后一致的社会文化理论主体。再重复一遍伊姆雷·拉卡托斯的话："纯粹否定的批判扼杀不了一种研究纲领"(见第24页)。

第六章　辩证唯物主义

文化唯物主义与社会生物学有相似的认识论，但在理论原则上大异其趣；反之，文化唯物主义与辩证唯物主义有相似的理论原则，却又持大不相同的认识论。

我已经表述过，基础结构决定论的原则是极大地受益于马克思的。文化唯物主义者和辩证唯物主义者对于基础结构的内容有不同的看法，但在讲到物质条件对社会生活的支配性影响时二者又具有共同的立场。当恩格斯在马克思的墓旁颂扬后者的时候，他选来强调的是马克思对于结构和上层建筑要依赖于直接的物质生活资料的发现：

> 正象达尔文发现有机界的发展规律一样，马克思发现了人类历史的发展规律，即历来为繁茂芜杂的意识形态所掩盖着的一个简单事实：人们首先必须吃、喝、住、穿，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等；所以，直接的物质的生活资料的生产，因而一个民族或一个时代的一定的经济发展阶段，便构成为基础，人们的国家制度、法的观点、艺术以至宗教观念，就是从这个基础上发展起来的；因而，也必须由这个基础来解释，而不是象过去那样做得相反。①

文化唯物主义者正是把马克思从事的这方面的工作看成是他

① 弗·恩格斯：《在马克思墓前的讲话》，《马克思恩格斯选集》第3卷第574页。

的最大贡献。

但是，在认识论水平上，文化唯物主义者与辩证唯物主义者的分歧恰似文化唯物主义者与社会生物学家在理论水平上的分歧一样厉害。分歧的核心可以在马克思为黑格尔的辩证历史观的辩护中找到。黑格尔象经验主义者大卫·休谟主张文化唯物主义那样坚决地主张辩证唯物主义。马克思自己承认他从苏格兰和不列颠的经验主义者如亚当·斯密和大卫·李嘉图那里受益非浅，他本人从来也没有试图用辩证科学来代替经验科学。相反，倒是列宁首先争辩说经验主义和马克思的唯物主义是建立在不可调和的认识论基础上的。文化唯物主义者摒弃列宁对于经验主义传统的蔑视。列宁通过使辩证法与经验论作对而打开了通向共产主义国家神秘化，特别是通向共产主义的统治阶级神秘化的大门。为了彻底摆脱对社会的神秘化，唯物主义必须加入对客观知识的探索。我主张排除马克思思想中的黑格尔成分的目的不是否定黑格尔和马克思进行的争取自由和经济平等的斗争，而是坚持认为如果没有客观知识的话，就不可能有自由和经济平等。

黑格尔完成的工作

黑格尔象其他唯心主义者一样，认为事物是观念的表现。但黑格尔坚持认为，观念不仅是它们自身，而且又不是它们自身。此外，观念还不断地从它们自身变为自身的否定。现今存在的东西不仅象许多哲学家们先前所坚决认为的那样注定会变化，而且注定要变化为它的反面，或者说它的"否定"。因此，可以说存在的一切事物都包含"自身毁灭的种子"。这些毁灭的种子可以通过旨在揭露"矛盾"的分析而被辨别出来。黑格尔对于马克思的贡献的核心就在于他承认变化、运动和活力来自"矛盾"。如同黑格尔在他的逻辑

学著作中所言：

> 迄今存在的逻辑和普通想象中的一个主要偏见就是认为矛盾是一种较同一性缺少本质和内在性的规定；而实际上，如果一定要分高下，而且要把这两种规定分别确定下来，那么就应该认为矛盾是更加深刻的、本质更充分的东西。因为同一与矛盾相反，它只是一种简单直接的、或者说死的存在的规定；而矛盾则是一切运动和生命力的根源，并且任何事物只因为包含着矛盾，所以它才能运动，才具有冲动和活动。①

照黑格尔的看法，从内在矛盾中产生的观念的运动不仅造成从一种观念到另一种观念的摆动，而且造成一种不间断的世界的前进变化过程。否定的否定并不导致本来情形的恢复，因为其间存在着一个朝向世界历史进程的总方向——这个方向被黑格尔形容为通过理性知觉的发展而实现的自由的发展。

黑格尔把新近的观念对先前的观念的否定看作精神矛盾总过程的一部分。而这个过程会导致整个人类思想与"世界精神"逻辑的最终联合。马克思把这种分析"倒置过来"，认为历史的总过程是前后相继的生产方式的记载，每种生产方式都含有内部矛盾，并被相继的否定所推动而朝无阶级的共产主义乌托邦发展。

黑格尔思想在马克思理论中的体现

黑格尔的辩证法正是在对资本主义特有矛盾的分析中给了马克思的科学和政治的目标以最重要的确证和启示。在马克思看来，资本主义的根本"矛盾"在于资本家为了获取利润就必须剥削工人

① 转引自霍华德·塞尔萨姆、哈里·马特尔：《马克思主义哲学读本》，纽约，国际出版公司1963年版，第332页。

的劳动。马克思相信这种矛盾会迫使资本主义进入一系列不断加深的危机之中。为了在生意中站住脚，反对竞争者，资本家试图用机器代替工人，但这样一来又无意中降低了利润率。因为利润是从剥削人而不是从剥削机器中来的。为了挽回利润，资本家强化了对工人的剥削，这又导致劳动者的购买力下降，财富渐渐集中于资本家手中，使市场供过于求。这样，毁灭的种子在产业工人阶级——无产者的日益加深的贫困中开始萌发。资本主义创造了无产者，这样一来，它也就注定了自己的末日。它越是剥削无产者，无产者就越是把自己组织成一股足以剥夺剥夺者，即"对否定的否定"的革命力量。

用马克思的话来讲：

> 随着……资本巨头不断减少，贫困、压迫、奴役、退化和剥削的程度不断加深，而日益壮大的、由资本主义生产过程本身的机构所训练、联合和组织起来的工人阶级的反抗也不断增长。资本的垄断成了与这种垄断一起并在这种垄断之下繁盛起来的生产方式的桎梏。生产资料的集中和劳动的社会化，达到了同它们的资本主义外壳不能相容的地步。这个外壳就要炸毁了。资本主义私有制的丧钟就要响了。剥夺者就要被剥夺了。①

虽然马克思只是对于欧洲封建主义和资本主义转变时期的各个阶级之间的矛盾进行了深入研究，但他把阶级对立概括成所有国家社会演化的基础："到目前为止的一切社会的历史都是阶级斗争的历史。"② 这里再次清楚地表现出黑格尔的影响，因为"斗争"

---

① 卡·马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第23卷第831—832页。

② 卡·马克思和弗·恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷第250页。

只不过是矛盾和否定的活跃形式。

最后，就象我们在第3章中看到的那样，马克思最终的辩证概括把阶级对立形式与生产方式的组成部分联系起来了。在这里，矛盾和事物向它们的对立面转化的思想也同样是黑格尔的遗产：

> 社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中活动的现存生产关系或财产关系(这只是生产关系的法律用语)发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。①

黑格尔猴子

虽然黑格尔本人没有在分析资本主义方面做出过任何持久的贡献，但对于黑格尔的辩证法思想的研究无疑有助于马克思发展他关于资本主义的特殊理论。谁都不能否认这个事实，也不能低估它的历史意义。然而，这并不等于说人们为了确认马克思对社会科学的独特贡献，就必须接受马克思对于黑格尔辩证法的重要性的评价。黑格尔并不是马克思认为自己不得不站到其肩上的巨人，而是一只依靠在马克思背上的猴子。马克思从来也没有毅然决然地把黑格尔丢进被人遗忘的角落，从中可以看出文化对马克思的天才的限制。

辩证认识论的主要弱点在于它缺乏那些用于辨别因果关系上的决定性"否定"的操作指令。如果每个事件都有一个否定，那么该事件中的每个要素也都会有一个否定。可是，每个事件都包含不

---

① 卡·马克思：《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯选集》第2卷第82—83页。

计其数的要素，因此每个事件都包含不计其数的否定。哪一个否定才是关键性的“矛盾”呢？例如，父系制包含有两个概念：后代和仅仅依男性确定的后代。那么它的否定是非后代呢？还是不仅仅是依男性确定的后代呢？如果是非后代，那它的否定是婚姻呢？还是其他形式的非后代关系呢？如果是不依男性确定后代，那它的否定是单依女性确定后代（母系制）呢？还是依男女双方来确定后代（双系制）呢？

因为没有识别作为关键性否定的性质或要素的指令，辩证关系就永远不能被证明是假的。在下一章讨论法国结构主义者所使用的辩证法的时候，我将详细地阐述辩证法是怎样地导致一些根本无法验证因而是不科学的理论的。但在辩证的马克思主义者手里，辩证过程各个阶段的定义经常被用来为政治和经济的压制和取消个人、阶级及种族团体寻找理由。因为辩证法没能在多大的差别才能构成否定这个问题上提供指示，辩证的马克思主义变成了狂热启示、宏伟定论和不可理解的隐喻的大温床。

恩格斯对辩证法的捍卫

恩格斯在他的《反杜林论》一书中试图回答这些反对意见。他争辩说辩证的矛盾是可鉴别的，因为它们不仅仅是否定一个静止的形势而且还为进一步的发展创造有利的环境："每一种事物都有它的特殊的否定形式，经过这样的否定，它同时就获得发展……"① 但当人们把恩格斯的“发展”应用到社会文化进化过程——或其他任何进化序列——中去时，它都造成同义反复。因为文化唯物主义者称这个既有间断又有连续的过程——其中的事物既变化又

① 弗·恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷第182页。

不变化，既被否定又被肯定，既遭破坏又被保留——为进化。把这些变化叫作"辩证的"并未添加关于进化过程的另外的信息，除非是存心要阐述一些能使辩证否定永远同其他进化"否定"(即"转化")区别开来的普遍原则。但迄今为止还没有谁能成功地阐述这些原则。确实，自恩格斯之后，许多辩证唯物主义者都已明确否认了有任何能够据以在任何具体场合下鉴别出关键的辩证要素的普遍公式。因此，恩格斯在斥责杜林时曾指出，马克思本人在试图发现支配资本主义的起源、转变和灭亡的规律中，从没有把辩证的否定当作首先的、或者甚至最后的步骤。照恩格斯的说法，只是在一切都完成以后，当马克思回顾自己所做的事情时，他才认为应当注意到这样的事实，即支配资本主义发展的规律是辩证的规律。

马克思只是历史地证明……：正象以往小生产由于自身的发展而必然造成消灭自身、即剥夺小私有者的条件一样，现在资本主义生产方式也自己造成使自己必然走向灭亡的物质条件。这是一个历史的过程，如果它同时又是辩证的过程，那么这不是马克思的罪过，尽管这对杜林先生说来可能是非常讨厌的。

马克思只是在作了自己的历史的和经济的证明之后才继续说："资本主义的生产方式和占有方式，从而资本主义的私有制，是对个人的、以自己劳动为基础的私有制的第一个否定。对资本主义生产的否定，是它自己由于自然过程的必然性而造成的。这是否定的否定"等等……

因此，当马克思把这一过程称为否定的否定时，他并没有想到要以此来证明这一过程是历史地必然的。相反地，在他历史地证明了这一过程部分确已实现，部分还一定会实现以

后，他才指出，这还是一个按一定的辩证规律完成的过程。①

根据恩格斯自己的论辩，看来很清楚，辩证原理并不构成一种独特的研究方式；辩证逻辑的知识既不会促进对法定关系的发现也不会对具体假说的验证有什么贡献。

否定的态度：不是辩证法

把作为一种严密的求知手段——即作为认识论原理——的辩证法和作为一种对待知识的一般态度或立场的辩证法区别开来是很重要的。马克思自从离开德国大学环境并沉浸于对资本主义的批判之后，就失去了对黑格尔哲学的学术兴趣。但马克思从来也没有停止从黑格尔对辩证法的宣扬中接受启示。② 马克思指出，黑格尔通过把矛盾和变化当成知识的焦点而提请资产阶级注意一个事实，即所有看来是永恒的法则和永存的制度中都含有自我毁灭的种子。在《资本论》德文第二版跋中，马克思写道：辩证法

> 在其合理形态上，引起资产阶级及其夸夸其谈的代言人的恼怒和恐怖，因为辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解，即对现存事物的必然灭亡的理解；辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中，因而也是从它的暂时性方面去理解；辩证法不崇拜任何东西，按其本质来说，它是批判的和革命的。③

---

① 弗·恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷第173—174页。

② 杰罗尔德·西格尔：《马克思的命运》，新泽西州，普林斯顿，普林斯顿大学出版社1978年版，第390页及以下几页。

③ 卡·马克思：《〈资本论〉第一卷第二版跋》，《马克思恩格斯选集》第2卷第218页

如果把辩证法看成怀疑主义、倏忽易逝和标新立异的认识论，那它确有不少值得称道之处。而在一些辩证法的宣扬者手里，辩证法实际上是巧妙地、怀疑地和创造性地探索或然知识的同义语。例如罗伯特·墨菲就把这种辩证法观点描述为"否定的态度"：

> 辩证法的实施极为简单，因为它只需要社会分析家对所见所闻的一切事情都提出疑问，全面地从各个角度审查各种现象，寻求和评价每一种主张的矛盾，对于每一种范畴不仅从其肯定特征，而且从其否定旨义的角度来加以考虑。辩证法的实施还要求我们既要寻求互补性又要寻求似非而是的东西，既要寻求适应性，又要寻求对立。它描绘出在明显有序之下存在的不协调领域并寻求这种不协调以外的更深刻的有序。它敦促我们根据前进的社会活动来批判地检验那些在我们的文化体系中处于中心地位的司空见惯的行为准则和对现实的常识性解释。它命令我们向我们的文化和科学中显而易见的、既定的真理提出疑问。[1]

如果这就是辩证法，那么文化唯物主义就象"辩证唯物主义"一样是"辩证的"了。逐一说来，文化唯物主义是符合墨菲提出的对社会生活进行辩证研究的要求的。文化唯物主义寻求："对一切事情都提出疑问"(通过要求操作化的经验检验)；"全面地从各个角度审查各种现象"(通过把各种现象确定为各个系统的各个部分并把它们置于一套套历时的和共时的互相贯通的理论中)；"评价每一种主张的矛盾"及"……肯定特征和否定旨义"(通过检验无益的假说和竞争理论，同时通过证伪的努力)；"寻求似非而是的东西"和"对立"(通过强调正反馈和负反馈；连续和变化；一致和冲突；适

① R·F·墨菲：《社会生活的辩证法》，纽约，基本丛书出版社1971年版，第117页。

应和不适应)。它"描绘出在明显有序之下存在的不协调领域并寻求这种不协调以外的更深刻的有序"(同上)；敦促批判地检验"司空见惯的准则"(通过区分主位观点与客位观点)；"命令我们对显而易见的事物提出疑问"(通过把客位的基础结构引入关于上层建筑的理论中；通过指出人口—技术—经济—环境的复杂关系；通过要求把经验数据作为一切实质概括的基础)。

但墨菲的描述还远远没有把人们对辩证法的态度囊括净尽。被遗漏的成分是列宁对于经验实证主义立场的毫不让步的敌视。

列宁和粪堆

列宁严厉指责了实证主义，从而完全曲解了20世纪资产阶级社会科学反动倾向的本源。就我看来，象卡尔·毕尔生和恩斯特·马赫这样的科学家的反动不在于他们是休谟的信徒，而是在于他们是没能抓住基础结构在文化演化中的作用的折衷主义者。

列宁由于把实证主义曲解为资产阶级固有的哲学，成功地把实证主义说成守着进化唯物主义的范式而把它当作辩证唯物主义的对立面。因此，列宁断言辩证唯心主义比"未发展的、无生气的、粗陋的、僵化的"唯物主义更接近"明智的唯物主义"，并摈斥了非辩证唯物主义者，认为这些人是唾弃了黑格尔的"珍珠"的"雄鸡"。

> 马克思、恩格斯……并没有去关心叫卖者在几十种出版物中所叫卖的那些唯物主义的初步真理，他们把全部注意力集中于：不让这些初步真理庸俗化……不使黑格尔的辩证法这个唯心主义体系的宝贵成果被遗忘，而毕希纳之流和杜林之流(以及莱克列尔、马赫、阿芬那留斯等等)一群雄鸡就是不能够

从绝对唯心主义的粪堆中啄出这颗珍珠。[①]

但是，列宁没能说出——实际上也没有真正考虑——为什么休谟对形而上学珍珠的反对就非被认为是固有的反动性。他所指出的一切就是与折衷主义的、唯心主义的或只涉及某一特定时期的范式有联系的实证主义同反动的政治立场有牵连。但是把所有的实证主义，甚至为唯物主义范式服务的实证主义都视作资产阶级手法，这对于科学的意义，对于社会科学的可能性，对于社会科学在指导政治生活中的作用都有致命的后果。

诚然，马克思对自诩为实证主义权威的奥古斯特·孔德嗤之以鼻。[②]但是，把孔德的研究工作纳入那种把休谟与逻辑实证主义连接起来、把逻辑实证主义与文化唯物主义连接起来的传统中，却是不负责任的做法。孔德拟出的世俗宗教的宏大计划是一种十足形而上学的、作用不健全的创造（见第11页）。作为形而上学论者，孔德比起黑格尔来尤有过之。此外，他还是个不可救药的唯心论者。[③]如果人们把实证主义理解为休谟所教导的那种值得从哲学中拯救出的东西（见第10页），那么孔德写出的任何一页文字都难免被休谟付之一炬。辩证唯物主义者不能一面痛斥现代实证主义者所谓鼓吹“不涉及价值的科学”，一面又代表孔德对资产阶级“秩序与进步”的鼓吹而置他们于死地。

列宁攻击经验主义的真正原因与其说是因为经验的社会科学在科学上的失败，不如说他需要以此来论证和加强旨在摧毁资本主义并建设社会主义的革命活动。马克思也许一直没有使用辩证

---

① 列宁：《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第2卷第248页。

② 斯坦利·戴蒙德、B·斯科尔特、B·沃尔夫：《反对卡普兰：马克思主义传统界说》，载于《美国人类学家》，1975年第77期第872页。

③ 参看马·哈里斯：《文化人类学理论的兴起》，纽约，克罗韦尔出版社1968年版，第59—66页。

法去鉴别资本主义的主要矛盾，但是一旦这些矛盾暴露无遗时，他和恩格斯都坚持认为资本主义会按照一定的“辩证规律”发展（见上述）。资本主义造就了无阶产级；无产阶级剥夺剥夺者；由此而产生新的无阶级的社会形态。革命者一定会胜利；历史在他们一边；否定的否定一定会出现。辩证法就这样给列宁和他的追随者提供了预测未来的“科学的”工具。如同建立在占星术或肩胛骨上的裂纹这一基础上的预言一样，辩证法依赖受领导的无产阶级，而秩序本身就保证了无产阶级的最终胜利。这就无怪乎黑格尔的唯心主义形而上学比起达尔文和“资产阶级”科学的经验主义来更讨人喜欢了。

文化唯物主义比文化唯心主义要更加受到诅咒，因为——我们将会看到——它给这种革命实践的神秘化带来更大的威胁。文化唯物主义者能够伴随马克思对资本主义的分析，一步一步地从对劳动的剥削的分析进到对利润率下降的分析。但是在最后的主要分水岭之处，却没有辩证法所要求的那种跳跃的信心。资本主义制度充满了内外压力，但解决这些压力的办法却未必在于无阶级的和无国家的空想社会的产生。要相信苏联已经是或即将是对资本主义、阶级社会和国家的辩证否定，就要有某种高度神秘化的意识。很清楚，社会主义与资本主义有许多不同的形式，每种形式都具有由独特的进化的、历史的经历所造成的特定的基础结构。在对社会文化转变进行长期预测方面，文化唯物主义者认为黑格尔的水晶球（指辩证法。——译者注）一点也不比一对肩胛骨高明。文化唯物主义者在拒绝辩证法的同时，也不去拥抱机械唯物主义；相反，他们只是重新坚定自己的信念：一种客观的社会科学是值得人们去为之奋斗的，而且这种科学撇开对形形色色的宗教和政治神秘主义的不懈斗争就建立不起来。

我们需要辩证法吗？

人类学家埃利诺·利科克认为马克思列宁主义的辩证法是科学概念，并提出四点看法为之辩护。

首先，她说辩证法对于理解"变化是一切事物的固有特性"这一点是必不可少的。任何现象都是一个"对立统一体"，因为它总是处在变成其他事物的过程中。因此，任何现象都是"'斗争'的表现，含有'矛盾'或'否定'……这些术语对于从概念上论述恒久变化的现实是必不可少的"。①

在这里我最多只能承认矛盾和否定在有限的变化范围内具有有用的涵义，例如在民族之间和阶级之间的斗争中。但要说这种隐喻对于形成所有关于转变的概念都必不可少，那就是不正确的了。的确，在许多进化过程里，"矛盾"不仅是隐喻的，它还是多余的，使人误解的。例如，我就看不出把原子核过程描述成对立面斗争怎么会不妨碍于对镭转化为铅的描述(中子和质子并不相互"矛盾"，铅也不是镭的"对立面")。我也看不出这种比喻在联系到生物进化过程时起到什么有益的作用。把鸟看成是对鱼的否定并不能告诉我们二者之间有什么联系；把智人定义成对直立人的否定也只会把人类古生物学倒退回100多年之前罢了。具体回到社会文化转变问题上，说辩证的比喻对于理解变化的现实是必不可少的，这仍然不对。第4章中所讲的趋同、趋异和突现的社会文化演进轨道的理论绝不会因为加上黑格尔的想象就会得到改进。我们在第4章里讨论过，从狩猎—采集者到园圃农业者的转变是缓慢地进行的，其

---

① 埃·利科克：《恩格斯〈家庭、私有制和国家的起源〉一书导言》，纽约，国际出版公司1972年版，第62—63页。

间基础结构的变量经历了复杂的、连续的、协同相关的变化。或者让我们再举一个也曾在第 4 章里讨论过的例子：在促使男子长期离家的各种条件下，从父居和父系组织总会一再地进化成母系和从母居的组织。但在任何情况下我们都不能说从父居与从母居是两个辩证的对立面，因为处在中间阶段的双边居、新婚居、从舅居及从夫居都在统计学上表现出持续的从从父居或从母居向外游离的趋向(从母居在任何情况下都不会达到占所有家庭100%的比例)。同样地，向阶级社会和国家的转变也不是一些只含有简单的矛盾选择——即转向平等还是转向分层化的再分配者的过程。反之，这里存在过而且仍然存在着重大程度的平均分享，也存在着重大程度的剥削，这些都与不同的基础结构条件有联系。

利科克提出的第二个方面是辩证法教会我们怎样获得关于各种现象的相互联系的正确观点。

> 如果没有矛盾的概念……变化就含有外在于任何既定现象的意思，即一种现象与以带有几分静止意味的词表达的其他现象之间相互作用的结果。[因为]事物作为一个过程是被结合进某种在连续意义上更广泛的水平上的、极为复杂的系列的……它们可以在某个水平上被科学家们当作两种现象之间的外在"相互作用"来研究，但实际上它们却是更广泛水平上的内在"矛盾"。在后一个水平上，两种相互作用的现象构成了一个更为复杂的系统。这就是对现实的理解，而哈里斯在他诋毁马克思对黑格尔的"矛盾"的迷恋时却漠视这一现实。①

但是，这种把事物看成事件或过程的概念(见第14页)在达尔文主义和实证主义内至少也同在辩证唯物主义内一样得到高度发

① 埃·利科克:《恩格斯〈家庭、私有制和国家的起源〉一书导言》，第63页。

展，因此，文化唯物主义不会漠视对现实的这一理解。另一方面，关于转化过程的原因到底在于特定事件的内部还是外部的问题是个经验的问题，二者都可能发生。文化唯物主义通过强化、功能压力、冲突、剥削和环境枯竭等概念能够处理内在和外在的因果过程及二者之间的相互关系。"以带有几分静止意味的词表达""其他现象"的，不是那些不熟悉黑格尔的分神术的人，倒是利普·范温克利斯，他居然能置身于进化生物学、进化天文学、所有的现代物理学和化学、遗传学、控制论及系统论所造成的知识影响之外。

利科克的第三个论点是黑格尔辩证法对鉴别质的新的转变的出现是必要的。我在《人类学理论的兴起》一书中曾批判了辩证的进化论，我指出，达尔文和控制论的进化模式既完全能够处理导致"整个系统剧烈崩溃"的缓慢积累的张力，又完全能够处理"贯穿于那种由于对较小压力的较小调节而形成的较小变化的缓慢积累中的进化"。①

利科克强辩说，"对于称之为'否定'的进化过程来讲，重要的不是旧事物的崩溃，而是新事物对旧事物的代替。"她这样说可能是指如果认识到旧的体制甚至在其崩溃之前就已经包含着自我否定，那么就会提高对出现的特点的预测。但我刚才已经指出，甚至马克思和恩格斯也十分坚决地否认了那种认为可以运用辩证法本身去鉴别特定体制中的矛盾的观点。对于辩证分析和其他任何解释因果关系的战略来讲，问题不在于仅仅是鉴别任何矛盾（或压力、失灵、偏差及扩展，等等），而在于要鉴别出那些决定性地决定体制的未来状态的矛盾。笼统地说某些要素比其他要素更重要是无济于事的。人们需要知道这些要素是什么，而辩证法却不能告诉我们这些要素是什么。比如，辩证法不会告诉我们杀婴是否一直是

① 马·哈里斯：《人类学理论的兴起》，第236页。

生产方式演化中的一个决定性因素。它也不能解答在国家出现以前的社会里男子是否剥削女子；平均主义的再分配者是不是统治阶级得到发展的结构基础；或者灌溉农业是否促进了东方专制主义在中东和中国的发展等问题。就象我马上要指出的那样，当辩证唯物主义者不得不面对为特定难题提供答案的任务时，他们不一定就比非辩证唯物主义者来得高明些。

最后，利科克含蓄地说，辩证法由于需要区别质变和量变而在某种意义上得到进一步的证实："既然哈里斯同意进化就是转变，那么想必就有一个点，在这一个点上，较小张力的积累会依据马克思—黑格尔的辩证法原理而造成转变或者质变。"① 但是，黑格尔的认识论混淆了量与质的区别。根据操作主义的观点，对出现的转变的鉴别是一种分类决定。自然的单位或分类类型是不存在的，就这个意义说，一切分类决定都含有任意成分。一切分类都是人类逻辑和经验的劳动与随着无数数量轴线而变化的各种自然特点交叉的结果。一切分类决定首先必须尽可能精确地反映可以进行科学测试的幅度，超过此点，它们就只能算是推导性的判断了。科学的战略要求对质的出现的鉴别必须看它能否最大限度地提高科学家建立经验上可验证的范围广阔、应用广泛的理论的能力。

对于质与量之间的关系的辩证的解释是令人惊诧地非辩证性的。它比强调暂时性和无休止的矛盾的学说更接近于柏拉图的思想原型。它把物种先天特性和对生物学上的适应现实深层结构有益的类别划分偏好混为一谈。② 科学如果要发展范围广阔、应用广

---

① 埃·利科克：《恩格斯〈家庭、私有制和国家的起源〉一书导言》，第63页。

② 参看L·冯·贝塔朗菲：《论类别的相对性》，载于《科学的哲学》，1955年第22期第243—263页。唐纳德·坎贝尔：《作为认识论模式的自然选择》，收于拉乌尔·纳罗尔和R·科恩编：《文化人类学方法手册》，纽约，哥伦比亚大学出版社1974年版。第51—85页。马·哈里斯：《文化事物的本质》，纽约，兰多姆出版社1964年版。

泛的理论，就必须放弃许多种系发生上适应质变的区别。例如，我们都能自然地分辨出红外辐射和高频电磁，因为前者给我们以热的感受而后者给我们以光的感受。但是，物理学却表明，在质上区别辐射的热和光对于电磁光谱理论来讲全无意义。这并不是说红外线与根据人类经验可辨的辐射之间的区别是不真实的，它只是说明为了科学的目的，我们最好用精确的波长来指出这种区别，而不用从人的角度出发看宇宙万物的质的对比来表达。

用辩证方法探讨量变和质变的区别的内在危险在于，对于某些具体制度的质的特点的先入之见可能左右对于这些制度的分析。

树木与森林的问题

此外，辩证法还有一种相反方面的危险——那就是它不能把量的观察置于一种适当的质的整体背景里。但还需要指出，这也是狭义归纳主义和折衷主义之弊，而不是实证主义的错误。[①]确实，人们对于美国的繁荣与贫困的劳动者进行了连篇累牍的研究，好象美国存在资本主义经济仅仅是无关紧要的偶然现象。但这些研究也是受难于折衷主义、唯心主义和蒙昧主义，而决不是受难于科学太多，倒是因为科学太少了！一个人不一定非得是个辩证唯物主义者才能既见树木又见森林，才能把握"从资本主义和帝国主义、种族主义和霸权主义、战争和革命的背景中抽象出来的'文化的解释"的荒谬性。[②]

辩证法学者们主张在分析各个部分之前必须先把握整体，这

---

① 戴维·威勒和朱迪思·威勒：《系统经验主义：对一种伪科学的批判》，新泽西州恩格尔伍德克利夫斯镇，普伦蒂斯-霍尔出版公司1973年版。

② 斯坦利·戴蒙德、B·斯科尔特、B·沃尔夫：《反对卡普兰：马克思主义传统界说》，载于《美国人类学家》，1975年第77期第873页。

是对的。但世界上没有供人去把握整体的阳关大道。与此相反，说明质与量的含义的理论之间必须产生不断的相互影响。把握整体从来不是以牺牲部分为代价，把握部分也不是以牺牲整体为代价。辩证法的自我跪拜并不能保证它能获得最巧妙的平衡。辩证法学者们或许能比实证主义者较少地犯下把部分当作整体的错误，但他们却比实证主义者更容易形成关于整体的错误概念，并且为了给这种错误概念作辩护而歪曲了各个部分。

辩证法与理论和实践的统一

马克思主义一直都不仅仅是一种理解世界的战略，不仅仅是一套关于社会和文化的进化的理论。辩证法在本质上是一种奉献于资本主义毁灭和共产主义诞生的政治战略。对于这场斗争的参加者来讲，辩证法起着政治思想的主题、象征与比喻的连结的作用，它使那种认为期待中的变革只能作为革命反对资本家阶级的结果而发生的信念成为天经地义。为了理解列宁之所以对实证主义者比对黑格尔唯心主义者更加蔑视的原因，我们必须转而分析那个被称为理论与实践统一的学说。这一学说力图克服对于革命过程进行纯科学的批评之后可能产生的政治犹豫。它通过把可靠的革命理论的检验与有效的革命政治实践相结合而使辩证法对于资本主义的分析能够自我实现。如同马克思所说："人的思维是否具有客观的真理性，这并不是一个理论的问题，而是一个实践的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性"。[①]或者象恩格斯表述的："对布丁的证明就在于吃布丁"。[②]关于辩证法对资本主义结束的预言的证明很可能形成于那种对于出路的辩证的必然性的信

① 卡·马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，参看《马克思恩格斯选集》第1卷第16页。

② 霍华德·塞尔萨姆、哈里·马特尔：《马克思主义哲学读本》，第142页。

仰。信念上的任何减弱都会扰乱这个过程。因此，实证的怀疑论也就被视为错误的科学战略，而且被视为反动的政治学说。

与被压迫者的认同

我在前面曾经描述辩证唯物主义"明显地受到一种政治纲领的约束"，而这个政治纲领是与理论同实践统一的原则相适应的。但照利科克的说法，"马克思主义信奉的并不是纲领本身；相反，作为理论与行动的必须统一的基础的原则在于，与目前处于压迫之下但又是新生的阶级的积极认同包括赞同未来的社会变化方向，这是全面理解的基础"。[①]在我看来，利科克的辩护倒证实了辩证认识论中固有的要使科学隶属于政治的潜在因素。她把"全面理解"与"赞同未来的社会变化方向"结合在一起，就等于是说传统的马克思主义者拥有通过辩证启示的方法而知道既定未来的能力，等于是说科学只能通过证实那种启示才能以进步的方式发挥作用。这就为利科克那种认为"机械唯物主义"能够解释过去而不能解释现在和将来的奇怪论点作了说明。她说："事后看来，机械唯物主义也似乎有道理。先于——由此'引起'——新近发展的客观条件，即技术的、经济的和环境的条件，会必然而且不可避免地被确定。"[②]但是，为了理解现在和将来，人们就需要知道"内部压力、其他的选择和革命思想与保守思想的对立"。这些话所要说明的全部意思是：因为我们对未来基础结构的认识不如对过去基础结构的认识那样完备，所以我们对未来的预测就要冒较多的风险。这也在所难免，因为进化总会遇到没有前例的新生现象。我就看不出为什么注意到"内部压力、其他的选择和革命思想与保守思想的对

---

① 埃·利科克：《恩格斯〈家庭、私有制和国家的起源〉一书导言》，第63页。

② 同上书，第66页。

立”就能补足对未来认识的缺乏。如果将来和过去一样要依赖于“客观条件”，那它们就是我们为做出预测而必须知道的条件。我怀疑利科克为之辩护的是以理论和实践统一为名义的信仰的行动。

尤金·鲁伊尔对不是以“否定的否定”，而是以多种妥协的方式来解决其内部矛盾的资本主义社会的出现的反应，是辩证法会导致概念上的僵化的一例。在鲁伊尔看来，这种现象可以用“统治阶级为了把工人阶级的斗争控制在可接受的限度之内而介入革命过程”的事实来解释。在我看来，这是表述上述形势的一种完全合理的方式。但鲁伊尔马上又搬出了照我看来是难以理解的黑格尔形而上学的精华：“这种做法可能拖延斗争，但它不能改变斗争的结局。”① 换言之，哪怕是与结论不一致的例子堆如山积，人们也不必认为那种无力预测形势的理论有修改的必要。无阶级的社会一定会从资本主义中产生。就个人来讲，我希望如此；但我确实看不到说明这一事实的出现是必然之事的任何证据。

很明显，仅仅与当前的被压迫阶级认同会使人象得出真实理论那样容易地得出虚假理论。唯心主义者和折衷主义者都愿意以积极的方式去和受难的受剥削阶级站在一起。但是，人们毕竟不能光以他们的情感和善意行为来评判他们对于产生剥削的原因的解释，也不能以此来判断他们的政治眼光。

文化唯物主义、理论和政治

文化唯物主义象辩证唯物主义一样，它承认和肯定科学与政

---

① 尤·鲁伊尔：《生产方式和剥削方法：机械论和辩证法》，载于《辩证人类学》，1975年第1期第19页。

治是互为依存的。它也强烈地排斥不涉及价值的科学的神话。它坚决认为在主要的研究战略与政治经济结构和基础结构之间存在着某种既定的关系。虽然文化唯物主义者不同意那种说明资本主义和国家社会主义将如何转变的政治路线，也不同意那种说明它们将转变为什么的路线，但坚持文化唯物主义战略必然要导致对现状的彻底批判。

整个历史和史前史上的统治集团始终把社会生活神秘化当作它们反对实际的或潜在的敌人的第一条防线，为此推波助澜。在当代的政治背景中，唯心主义和折衷主义起到的作用是掩盖统治阶级的存在，这样一来，就把造成贫困、剥削和环境退化的责任由剥削者身上转移到被剥削者身上去了。文化唯物主义之所以要反对文化唯心主义和折衷主义，原因在于，由于这两种战略进行的歪曲的和无益的分析，使人民不能了解战争、贫困和剥削的原因。文化唯物主义反对辩证唯物主义也是出于同样的政治和科学的原因。作为一种政治的意识形态，马克思列宁主义的辩证唯物主义试图通过促进一种在科学上站不住脚的对未来的肯定感来推进反对剥削的斗争。但同样的肯定感也为新的统治阶级永远进行剥削提供了额外机会。它给这些新的阶级提供一种精致的意识形态，使之能够为它们对其所控制的国家制度的剥削方面为自己的利益而进行混淆作辩护。对实证主义认识论的蔑视会导致甚至是最误入歧途的分析，这是辩证的必然。文化唯物主义坚信在一个出于政治上的权宜之计而破坏社会科学的经验和操作的完整性的社会里永远也不会实现消除剥削。因为若不坚持经验主义的和操作主义的批判，我们永远也不能知道某些人所谓的民主到底是一种新形式的自由还是一种新形式的奴役。

机械唯物主义

正如恩格斯和不计其数的马克思主义者一再断言的那样，马克思的唯物主义不是建立在基础结构、结构和上层建筑之间一对一的或单方面的联系的基础之上。新近加入这场合唱的布里奇特．奥劳克林正确地指出：

马克思从未宣称历史仅仅表现生产关系；这种经济主义与马克思对基础与上层建筑之间的关系的理解是对立的……因此，马克思在论断基础的决定作用时没有把一切社会关系都归结为生产关系；宗教、政治和骑士制度起初都不是经济制度。与此相反，他希望说明社会制度的关系具有不同的质，这些关系与具有这些质的基础归根到底决定整个结构。①

在《人类学理论的兴起》中，我也不无合理地采取了适当谨慎的态度，以防可能被人指责为接受了马克思的历史唯物主义原则而把文化唯物主义者引到狭隘的"简单化的、一元论的决定论"上去。我广泛地引述了恩格斯1890年给约瑟夫·布洛赫的信，恩格斯在信中写道：

根据唯物史观，历史过程中的决定性因素**归根到底**是现实生活的生产和再生产。无论马克思或我都从来没有肯定过比这更多的东西。如果有人在这里加以歪曲，说经济因素是**唯一**决定性的因素，那末他就是把这个命题变成毫无内容的、抽

① 布·奥劳克林：《人类学中的马克思主义方法》，载于《人类学年刊》，1975年第4期第349页。

象的、荒诞无稽的空话。①

我在引述中还加上了我自己对基础与上层建筑之间的关系和对于"归根到底"的含义的解释：

> 马克思和恩格斯远远没有倡导一种单一因素的"简单化的"解释，他们都反复强调在解释任何特定的历史形势时都需要考虑基础与上层建筑之间的相互作用。他们相当清楚地说明了他们所看出的从基础扩展到上层建筑的决定论不是绝对地一对一的效果。恩格斯用"归根到底"一词来描述生产方式对意识形态的选择性影响，就象我们今天在有足够多的事例和在长时期内会寻求用或然论的术语来形容任何决定论的说法时那样。②

我的告诫没有收效。埃尔曼·塞维斯马上就把文化唯物主义斥为"简单化的、一元论的决定论"③，全然不顾我对文化唯物主义原则的陈述和我在尝试解释诸如巴西与美国种族关系之间的对照和印度的杀牛禁忌这类具体难题时对这些原则的举例说明。

尽管在已发表的文字中有相反的证据，辩证唯物主义者还是继续攻击文化唯物主义，把它看作一种对于基础结构与意识形态之间的反馈抱着不可理解的无动于衷态度的战略。奥劳克林甚至将文化唯物主义歪曲为在认识论上完全委身于客位的资料："从具体事物本身中获得其范畴的实证主义研究方法在人类学中有两种

---

① 弗·恩格斯：《致约·布洛赫(1890年9月21〔——22〕日)，《马克思恩格斯选集》第4卷第477页。

② 马·哈里斯：《人类学理论的兴起》，第244页。

③ 埃·塞维斯：《文化进化的首要动力》，载于《西南人类学杂志》，1969年第24期第396—409页。

类型：一种是文化唯物主义的(客位研究的)策略，它观察和测量物质世界的事实；一种是种族科学的(主位研究的)方法，它致力于发现人们头脑中的认识范畴……"。①

文化唯物主义者不否认社会文化系统中的各个要素之间有某种相互作用的交流。我们争论的要点不是这种相互作用是否发生，而是怎样联系一般的和具体的转变来描述和研究这些相互作用。我在第3章里已经说过，最清楚地表述这种关系的途径就是使用反馈的概念。基础结构、结构和上层建筑显示负反馈、或维系体系的关系。但它们也显示正反馈、或改变体系的关系。文化唯物主义认为社会体系的转变通常(或然地)是从基础结构内部的偏离扩大开始的；这些偏离扩大通常又在系统的其他部分内部及彼此之间引起其他的偏离和扩大。文化唯物主义认为，最初只限于结构水平上的偏离扩大不大容易造成根本的转变，最初限于上层建筑上的偏离和扩大更不容易造成这种转变。但它不否认发生在上层建筑、结构和基础结构之间的反馈在维持、加速、减缓或者改变发端于基础结构中的转变过程的方向和步伐时的重要性(见第72页)"

唯物主义策略的退化

从历史上讲，辩证唯物主义策略的发展基于一种以欧洲为中心的对于工业主义和资本主义的问题的关注并得到它的哺育。尽管马克思的兴趣是异乎寻常地广泛，但最初阐述的辩证唯物主义策略还是缺少现代文化唯物主义那种全球性的、泛人类的历时和共时的视野。辩证理论的最初的有限范围在《共产党宣言》里是显而

---

① 布·奥劳克林：《人类学中的马克思主义方法》，载于《人类学年刊》，1975年第4期第343页。

易见的。当时马克思和恩格斯宣称："到目前为止的一切社会的历史都是在阶级对立中运动的，而这种对立在各个不同的时代是各不相同的。"[1]恩格斯后来用国家出现以来的社会的历史修正了这个荒诞的公式——这个关于"到目前为止的一切社会"的历史的公式。在《宣言》后来一个版本的脚注中，他注意到这个词组只适用于有史时代，而不适用于史前时代。就象劳伦斯·克拉德已经指明[2]的那样，马克思曾试图通过涉猎早期的欧洲历史和通过民族志资料可以搜寻到的所有知识来拓宽辩证唯物主义理论的范围。但是，马克思直到看到路易·亨利·摩尔根的《古代社会》一书，才开始严肃地考虑国家出现之前的制度的复杂性以及它们向辩证原则和唯物的原则提出的挑战。马克思读过摩尔根的这本书之后不久即溘然去世，留下恩格斯一个人在马克思大量笔记的基础上重新解释摩尔根的著作。然后，恩格斯写出《家庭、私有制和国家的起源》一书。这本书直到第二次世界大战结束始终是马克思主义人类学的中心。虽然马克思认为他能在摩尔根的著作中寻找出关于唯物史观的独立确证，但《古代社会》实际是建立在各种原则的杂烩之上的。这些原则把因果关系既归于基础结构的决定因素，也同样归于"最初的萌芽观念"和自然选择。恩格斯没能超越摩尔根的折衷主义的局限，因而《家庭、私有制和国家的起源》也是一部有缺陷的著作，在一些关键之处它既不是唯物的也不是辩证的。例如，无论恩格斯还是摩尔根都没能为处于村落和酋邦的社会结构核心上的氏族和其他外婚继嗣群的发展提供一种基础结构上的解释。恩格斯追随摩尔根，相信解释原始亲属关系现象的线索寓于通过扩大对内婚配的禁止而实现的智力进步中：

---

① 卡·马克思和弗·恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷第271页。

② 劳·克拉德编：《卡尔·马克思的民族学笔记》，荷兰，阿森，1972年版；《作为民族学家的卡尔·马克思》，载于《纽约科学院学报》，1973年第35期第304—313页。

在这种越来越排除血缘亲属结婚的事情上，自然选择的效果也继续表现出来。用摩尔根的话来说就是：

"没有血缘亲属关系的氏族之间的婚姻，创造出在体质上和智力上都更强健的人种；两个正在进步的部落混合在一起了，新生一代的颅骨和脑髓便自然地扩大到综合了两个部落的才能的程度。"①

在解释为什么原始的共夫共妻（摩尔根的进化方案中的一个想象出来的阶段）会让位于单偶婚制时，恩格斯只能推测说妇女们一定是渴望"取得保持贞操、暂时地或长久地只同一个男子结婚的权利作为解救的办法"。② 恩格斯在另外的地方则直率地承认他对群队和村落的社会中明显缺乏具体结构特征与基础结构特征之间的相互关系的现象大惑不解。③ 事实上，最初阐述辩证唯物主义是为了研究资本主义的内部规律，这就使得马克思和恩格斯在面对欧洲以外的前资本主义的大部分历史和史前史时显得束手无策。没有哪种为了强调内部矛盾而置生计、人口和环境的外部关系于不顾的战略能够弄清以群队、村落和酋邦为特征的各种具体的制度。如同我在第3章中所指出的，马克思没能发展出关于人口增长的一般理论，这就使生产方式的相继代替这一中心问题悬而未决。结果，辩证唯物主义缺少关于国家起源的首尾一贯的理论；而对于国家形成的生态背景缺乏兴趣又进一步使辩证唯物主义失去了可以解释诸如欧洲和非洲的封建主义和水力帝国等种种国家制

---

① 弗·恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷第42页。

② 同上书，第48页。

③ 劳·克拉德：《民族学中的马克思和恩格斯的著作的比较》，载于《国际社会历史评论》，1973年第18期第244页注释。

度而不是资本主义的首尾一贯的理论主体。

马克思在他的生涯中曾有一段时间确乎接近于形成一种对于'地理因素"的系统的兴趣。那是在他面临与封建主义和资本主义的生产方式都迥然不同的亚细亚生产方式问题的时候。马克思走得如此之远，以至于他看出了对水利工程的控制是这些在历史上"停滞的"亚细亚农业管理专制主义的核心特征。但正如卡尔·威特福格尔所言，亚细亚生产方式的含义对于辩证原则和世界共产主义的整个纲领的威胁是如此之大，使得马克思和恩格斯认识到还是对整个问题秘而不宣为佳。于是，在马克思后来的著作和恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》一书中，就出现了威特福格尔所谓的"对科学的犯罪"：即略去所有关于亚细亚生产方式的讨论，有意忽视科层管理在强化生产和再分配以及在阶级剥削的起源中所起的作用。第一个统治阶级被描述成拥有作为私有财产的奴隶的阶级，而与此同时，亚细亚生产方式下的国家管理者实行的剥削却被悄然放过。

> 很明显，东方专制主义的概念中包含着窒息他［马克思］对真理的探索的因素。作为一个要建立一种全面管理和专政的国家的集团中的一个成员……马克思绝不会去帮助人们辨认出东方专制主义与他的纲领中所要建立的国家之间存在的某些令人不安的相似性。①

但是，辩证唯物主义还是在另一种意义上被古代水力农业管理的专制主义窒息了。就象马克思在他对印度的分析中所认识到的（实际上就象黑格尔本人早就看出的），东方的各个伟大文明具

① 卡·威特福格尔：《东方专制主义：关于绝对权力的比较研究》，纽黑文，耶鲁大学出版社1957年版，第387页。

有阶级结构，可在结构上又是“不进步的”——也就是说，马克思认为，如果任这些文明自行其是，它们就不会依照对抗利益的辩证的必然性而从封建主义迈向资本主义再进入社会主义。与此相反，古代中国、美索不达米亚和埃及都一再经历动乱，但均以水力基础结构及其农业管理结构和上层建筑的复辟而告终。

第二次世界大战之后，辩证唯物主义再不能对西方资产阶级社会科学的批评充耳不闻。摩尔根关于社会文化进化的观点与考古学家和现代民族学实地工作者的研究结果之间存在的差异不再被以党纪的名义加以封锁。与此同时，处在农业和工业各种不同进化阶段上的国家对马克思主义作了适合于具体的政治经济需要的有分歧的解释，这些解释开始在世界政治中造成影响。由于对日益增多的异常现象越来越不知所措，辩证唯物主义本身也很快地经历了一系列明显的转变。这些变化导致了马克思的基础结构因果关系的伟大原理中唯物和科学的成分的退化。

通过在辩证法的名义下强调结构和上层建筑对于基础结构的反馈效果，马克思主义的唯物论迅速地把自己还原到它所由产生的资产阶级本源上去了，其过程是从辩证唯物主义退到结构主义，从结构主义退到折衷主义，从折衷主义退到唯心主义，再从唯心主义退到蒙昧主义。当今世界上许多自封的马克思主义其实只不过是披挂上革命辞藻的唯心主义、折衷主义或者是蒙昧主义。我无意在此追究这些唯心主义的、折衷主义的或蒙昧主义的战略是否真有资格被称为马克思主义的问题。如果马克思实际上不是一位科学家而是一位辩证论者，一位不从事特定学科的历史学家，一位现实社会主义者而不是科学的社会主义者，[①]那么对于马克思

① 斯坦利·戴蒙德、B·斯科尔特、B·沃尔夫：《反对卡普兰：马克思主义传统界说》，载于《美国人类学家》，1975年第77期第872页。

和那些用那种形象塑造自己的马克思主义者们来说反而更糟糕。如果把马克思主义最精辟地概括为"社会、因而也是政治对于物质可能性的强制力的理论",而不是概括成一种强调物质对于社会和政治的可能性的强制力的研究战略，那么这对于马克思来讲反而更糟糕，因为他没能告诫身为马克思主义者的后代不要使他充任这样的角色。然而,不管人们怎样对马克思主义进行概括,那种认为结构或上层建筑决定基础结构的原则终究解决不了什么决定结构和上层建筑这一难题。而如果马克思真的没有提出过基础结构决定结构和上层建筑的主张的话，那么这对于那些以马克思的名义来转移我们对造成社会文化生活的原因，包括对造成贫困和剥削的原因的注意力的人来讲，反而更是糟糕透顶。

第七章　结构主义

法国的结构主义是当代西欧影响最大的人类学策略。它是反实证的、辩证的、唯心的和无视历史的。它的天才创始人克劳德·列维-斯特劳斯声言结构主义对于可验证的理论不感兴趣，而且无视因果关系、起源和历史过程。尽管如此，欧洲和美洲数以百计的训练有素的学者们仍然认为它是一种最值得穷毕生精力去研究的人类学策略。

作为文化唯心主义的结构主义

只有当人们领会结构主义是欧洲文化唯心主义传统最为重要的现存代表时，它的成功才是可理解的。因为尽管结构主义令人想到与上层建筑的对照，但它的"结构"唯一指思想的上层建筑。诚然，结构主义者坚决主张他们不是唯心主义者或精神第一性论者，因为他们"接受基础结构的首位性"①。诚然，列维-斯特劳斯自己也说到"基础结构的不容怀疑的首位性"。但这些声明是空洞的，因为结构主义并不与客位的和行为的基础结构发生联系。所以，按照列维-斯特劳斯的看法，民族学是关于社会文化体系的心理上层建筑的研究；其他学科研究基础结构——列维-斯特劳斯不与它们认同：

① 伊诺·罗西：《作为科学方法的结构主义》，收于伊·罗西编：《文化中的无意识，克劳德·列维-斯特劳斯结构主义透视》，纽约，达顿出版社1974年版，第98页。

我希望对这个几乎没有被马克思触动过的上层建筑理论做出贡献。关于基础结构本身的研究的发展是一项必须留给历史——还要借助于人口统计学、工艺学、历史地理学和民族志人种论——的任务。它不是民族学家主要关心的内容，因为民族学首先是心理学。①

没有比这更为直截了当的证据了——结构主义是一套研究思想上层建筑的原理。这些原理有意避免牵涉客位行为的基础结构(除非在口头上或作为从属变量时)，因此不能是唯物主义战略的一部分。伊诺·罗西宣称结构主义不是"唯心主义的"，因为它不认为"社会现象仅仅是观念或心智的产物"。② 这种主张立足于唯心主义的本体论含义以及存在的本质究竟是精神还是物质这一陈旧的、死气沉沉的、而且与科学无关的争辩。可一旦结构主义者将他们的认识论的和理论的研究原则具体化(而有别于他们的本体论)时，唯心主义与精神第一性论就原形毕露了。例如，罗西就同意列维-斯特劳斯的观点，即社会现象"只不过是客体化了的观念系统"，认为"精神必然是它们的最终解释"，③ 认为"结构主义是一种'心理逻辑'"，并认为"结构主义旨在发现基本的精神的过程和结构"。④ "民族学首先是心理学"只有对首先是精神第一性论者和文化唯心主义者的民族学家才是适用的。

① 克·列维-斯特劳斯：《野蛮的思想》，芝加哥，芝加哥大学出版社1966年版，第130—131页。

② 伊·罗西：《作为科学方法的结构主义》，第98页。

③ 伊·罗西：《〈亲属关系的基本结构〉中的结构和历史》，收于伊·罗西编：《文化中的无意识：克劳德·列维-斯特劳斯结构主义透视》，第115页。

④ 伊·罗西：《作为科学方法的结构主义》，收于上书，第100页注5。

结构主义的结构的本质

结构主义背后的唯心主义传统包含着法国社会学家和伦理学家埃米尔·迪尔凯姆的独特见解，即人类社会具有(或者是)一种集体良知(conscience collective)。① 这种集体意识或集体良知(这两个词在法语中没有区别)是存在于任何既定个人之外的一套观念，但是又拥有一种对于个人的思想和行为的强制力量。

> 集体意识是心理生活的最高形式，因为它是意识的意识。因为它处在个别和局部的偶然性之外和之上，所以它是从永久的和本质的方面看待事物，使之具体化，成为可交流的思想……只有它能够为精神提供种种适合于事物的总体并且使思考事物的总体成为可能的模式。②

结构主义者追随迪尔凯姆而相信精神具有一些使思考事物的总体性成为可能的"模式"。这些模式就是结构主义者的结构。它的最基本的形式存在于所有人类头脑中，因而最终是人类大脑神经生理学的构成部分。但是，每种文化都以它独特的内容——它自身的观念来填充这些"型式"。结构分析的使命就是说明这些表面内容是如何在实际上以其独特的方式去表达或者适合那些潜在的普遍结构的。我们将会看到，结构的知识是靠根据诸如仪式和神话叙述等行为流事件以及诸如婚姻规则和亲属称谓等诱导出来的规则

① 又可译集体道德观，国内通译为"集体意识"。据美国社会学家邓肯·米切尔在其1979年问世的《新社会学词典》中讲，西方学术界对于此词究竟是表示心理的还是道德的涵义，是译为"集体意识"还是"集体良知"，颇感踌躇。——译者注

② 埃·迪尔凯姆：《宗教生活的初级形成》，J·W·斯温译，伦敦，芝伦—昂温出版公司1915年版，第444页。

和类别所做的杂乱混合的推论而得到的。因为结构主义者拒绝思想与行为的区分和主位与客位的区分，并拒绝全部的实证主义传统，结构主义的结构在认识论状态上仍然是没有操作化。我们将会看到，这就意味着有一种明显的可能性，即结构主义的结构只能存在于结构主义者自己的想象之中。

结构主义的基本理论原则

结构主义代表着一种以泛人类的、立足于神经病学的无意识心理辩证来解释集体良知的尝试，象我已说过的那样。这种辩证据说是为可思考的东西设界——决定什么是"适于思考的"。这就等于是说明显地根本不同的思想却有着近似的意义。这种潜藏的意义总是可以简化成两种观念，其中一种观念是另一种观念的对立物。一对对对立的观念——或二元对立——就因此而构成了结构主义的"结构"。结构主义的解释主要存在于对集体社会思想里的二元对立的寻找。通常辨认出来的一些对立形式是：

我：别人

生：死

文化：自然

至于这些对立物是否可以相互还原，或者是否还有尚待发现的基本对立物等，都在不可知之列。

附加的"理解"要象在黑格尔辩证法中那样把成对的对立看成往往产生一种作为"调解者"或解决办法的第三要素的矛盾才能得到。但是，与黑格尔辩证法不同的是，这种调解没被看成普遍的有序发展过程的一部分。同样的二元对立会在一切时代和一切文化中，带着同样的调解因素而再三再四地出现。因此，在结构主义者看来，事物越变化，它们就越是始终如一。因此，人们可以

认为，结构主义是黑格尔唯心主义的共时形式，是静止的辩证法——一种缺乏时空运动的辩证法 如果这种东西能被人理解的话。

真正的对立物是否能站住脚

列维-斯特劳斯坚持认为有一种方法可以用来寻找正确的对立和调解，而表面现象是这种对立和调解的变化形式，可是这种方法却杂乱无章，而且继承了上一章讨论过的黑格尔和马克思的辩证法中存在的所有模棱两可性。就绝大部分而言，它是由越来越漫无边际的神秘的类推所构成的，是以对照或者相似性为根据的。那种人们可以通过含义不同（"颠倒"）的概念来找出潜在的对立的事实，以及那种最终结论可以由任何笼统地近似于"对立"的东西而构成的事实，使得结构主义者实际上肯定能找到"结构"。但发现这种"结构"说不出有什么科学价值。对结构主义的陈述能够进行检验的唯一方法是发现相同的或其他的文化中的相似的（或不相似的！）"结构"，而且只要运用少许的机智，就可以大刀阔斧地展开求证分析，这是定论。

结构主义的部分诱人之处恰恰在于它允许脱离实际的人类学家在远离生活背景即资料得到最初搜集的地方的图书馆里研究神话汇编或亲属称谓。"发现隐藏的意义是结构分析的目标所在"。① 还有什么事能比发现无人能够加以争论的隐藏意义更令人高兴呢？

---

① 雅克·马奎特：《在神话分析中作为"解释"的同态现象和符号主义》，收于伊·罗西编：《文化中的无意识：克劳德·列维-斯特劳斯结构主义透视》，第123页。

"这有什么关系?"

我马上就要考察从结构主义探索的主线条中引出的结构主义理论的例子。但在此之前，先让我考虑一下结构主义者对经验的可检验性规则提出反对的一般理由。列维-斯特劳斯曾一再声言他对于一些人类学家的极度蔑视，这些人类学家坚持要把结构主义的模式加以检验以证实其预测或处理经验现象的相对能力。有时他竟然走到否认结构模式具有任何经验意义的地步："社会结构……与经验的现实无关，而是与依据这种现实而建立起来的模式有关。"① 究其根源，这种对于经验验证无动于衷的态度出于大陆哲学在自然科学与人文科学之间的传统区别。根据这个传统，对于人文现象不能进行种种有规律的概括，那些概括是物理学或化学的目标。解释集体观念只能通过把握其含义，而不能通过确定它与其他现象的关系的数量。因此，结构主义只注意"理解"而不注意经验证据。在人文科学中"没有任何研究工作是科学的——传统意义上的"。那种认为结构主义不能通过经验程序来证伪的指责被斥为"毫无意义"，因为在人们研究文化时"没有任何东西是可证伪的"。②

虽然列维-斯特劳斯在某些场合断言他"对具体数据毕恭毕敬"并宣称"人类学首先是一门经验的科学"，在另外的场合他却主张经验数据是无关宏旨的，因为他自己的思想本身就是辩证过程的证明，可以压制别人的想法：

---

① 克·列维-斯特劳斯：《结构人类学》，纽约，道布尔迪出版社1963年版，第279页。

② 伊·罗西转引列维-斯特劳斯语，见《〈亲属关系的基本结构〉中的结构和历史》，收于伊·罗西编：《文化中的无意识：列维-斯特劳斯结构主义透视》，第93页。

让我重申一遍，并非所有陈述过的方案都具有同等的价值，因为我本人已经强调指出过其中有些是不确定的；但是，如果我不使自己的思想达到合乎逻辑的结论，那就是虚伪的。因此我要预先对可能出现的批评家们讲：**这有什么关系**？如果人类学的最终目标是对关于客观化了的思想及其机制的更深刻的认识做出贡献，那么本书所讲的南美印第安人的思想过程究竟是以我的思想为媒介而形成的，抑或是我的思想过程要以他们的思想为媒介而发生，最终是无关紧要的。重要的是人类的头脑——不论那些碰巧将其表达出来的人是否得到认同——应该显示出越来越清晰的结构，它是两种思想过程相互作用的双重反射的思想运动的结果，其中任何一种思想过程都能向对方提供火花或火种，而火花和火种的结合将照亮两种思想过程。①

"这本论述神话的书本身就是一种神话"，② 这是否要紧呢？只有那些实施结构主义思想的人才能"通过内心体验"而了解"运用这种思想而产生的丰富印象，通过这种印象头脑感觉到它确实在与身体进行交流"，③ 这是否要紧呢？

文化唯物主义者要说这是很要紧的。因为"人类学的最终目标"并非如列维-斯特劳斯所说的那样——并非仅仅在于获得"关于客观化了的思想及其机制的更深刻的认识"。相反，它要获得关于社会文化体系的趋异和趋同的进行轨迹的原因的科学知识，其中既包含着思想，也包含着行为和行为的产物。我在讨论保罗·

① 克·列维-斯特劳斯：《生食和熟食》，纽约，哈珀—罗出版公司1969年版，第13页。黑体系哈里斯所标。

② 同上书，第6页。

③ 克·列维-斯特劳斯：《裸身人》，巴黎，普朗出版社1971年版，第619页。

费耶阿本德对认识论上的无政府状态的辩护中已经指出，人们对于社会文化现实的理解在本质上是个十分严肃的问题。这不是可以轻易地交给那些把自己的想象与我们的思想、感性和活动混为一谈的人从思想过程上去任意摆布的事情。历史证明把那些厌憎经验现实的人视为英雄是要冒毁灭之险的。"这有什么关系？"如果你不想以自己所做的事来为别人的梦魇负责的话，你就知道干系轻重了(见第22页和第324页)。

亲属关系的基本结构

列维-斯特劳斯首先以他关于各种亲属制度和婚姻方式的理论引起了国际人类学界的关注。他的《亲属关系的基本结构》一书仍然是亲属制度比较研究的基本出发点。该书对许许多多的现象进行了组织和精密的分析。尽管如此，它已经充分地显露出发达结构主义战略的缺点。虽然它自称是"对一般亲属制度理论的介绍"，却没有提出关于婚姻或居住规则或亲属称谓的趋异和趋同进化的一套相互贯通的解释。尽管列维-斯特劳斯看出有些亲属制度在进化中是突发的，他却没有对各种结构类型赖以进化的规律性条件加以注意。我们至多被告知为什么一种制度会朝某个方向而不朝另外的方向进化，但我们从来无法知道为什么有些制度会以结构的可能方式进化而其他制度则不然。

《亲属关系的基本结构》的巨大主题是各种亲属制度和婚姻制度最好都当作我的与你的、或"我们"与"他们"之间二元对立的表现形式来理解。这种对立的中介物就是礼品，而最好的中介物又是作为礼品的妇女。这些礼品的所有给予都是交换，它要求礼品的回赠。因此，各种形式的婚姻和亲属都不过是交换的不同表现，其中一群男子把妇女当作礼物赠与另一群男子，后者也同样进行

交换。一旦某种特别的制度被证明在逻辑上可以被一种或另外一种交换的变异形式吸收，作者就把我们引向另外一种制度，而这一制度反过来被证明仍然是把妇女从某一群体转让给另一个群体的规则的另一主要或次要的变异形式。

> 因此，我们在婚姻规则的起源之处找到的总是交换制度……有时交换看上去是直接的(如双边同辈从表婚)，有时又是间接的……有时它在整个制度内起作用……又有时它促成无限数量的特殊制度和小循环圈的形成……有时交换表现为兑现或短期交易……又有时表现为长期交易。有时这种交换是明显的，有时它又是含蓄的……有时交换是封闭的，而有时它又是开放的……但无论它采用哪种形式，无论是直接的还是间接的，一般的还是特殊的，即时的还是长期的，明显的还是含蓄的，封闭的还是开放的，具体的还是象征的，它都是交换，始终是交换，它显现为婚姻制度所有形态的根本和共同的基础。①

人们从认识这是"交换，始终是交换"中所得到的这种启示可谓结构主义意义上"理解"的典型。交换是婚姻和亲属制度表面形式下的"潜在含义"。一旦亲属制度被简化成特定类型的交换时，人们就理解了亲属制度；一旦交换被简化成某种寻求加以解决的二元对立即"我的：你的"的对立时，人们也就理解了交换。

> 符号思想的出现必曾要求妇女，象词语一样，应是被交换的物……这是克服那种用两种不可调和的眼光看待同一妇女的矛盾性的唯一方法：一方面，妇女是个人欲望的客体，因此

---

① 克·列维-斯特劳斯：《亲属关系的基本结构》，J·H·贝尔修订，J·R·冯·斯德默和罗德尼·尼达姆译，波士顿，灯塔出版社1969年版，第478—479页。

引起性欲和占有欲；而另一方面，她又是他人欲望的主体，即通过与他人结盟而与之联系的手段。①

“交换，始终是交换”？

请注意列维-斯特劳斯简单地认为妇女一直是被看作可以当成礼物而赠与和接受的。这无异于接受男子至上为天下通例。但我在第4章里已经指出，男子至上并非普遍存在。它是在涉及生殖压力及战事的一定条件下兴起的。虽然列维-斯特劳斯在强调妇女比男子更经常地被交换这一事实时是正确的(从夫居远较从妻居为普遍)，但我们不知道妇女一直是被以这种眼光看待的。许多使用原始技术的狩猎—采集者都拥有双边的、两可系的和两可居的组织，其成员流动性之大很难应用交换的概念。如同第4章所讨论过的，严格的单系居住制是与先进的农业生产者或畜牧业者相联系的。有些地方新婚夫妇住在妻子的亲戚或丈夫的亲戚中，是否应当认为那里的结婚是把妇女当成礼物而由一个群体赠给另一个群体，我对此抱有怀疑。无论如何，列维-斯特劳斯没有举出婚配的男女实际上如何“看待”的证据。

要注意的第二点是，即使人们承认婚姻交换具有普遍的重要性，乱伦禁忌、外婚制和互惠也不是克服个人性欲与他人性欲之间的“矛盾”的唯一手段。男子和妇女都能够非常容易地想到以彻底的性共产的办法来解决这一“矛盾”。性共产绝少发生的事实并不证明我们头脑的结构中存在某种东西防止这种事实发生。相反，它倒是表明狭窄的内婚制导致了某些生物学和基础结构上的不利后果，而在特定的人口和生态条件之下的联姻和外婚制则造成某些

---

① 克·列维-斯特劳斯：《亲属关系的基本结构》，第496页。

积极的后果。但我不想仔细研究列维-斯特劳斯的乱伦理论，因为它不是《亲属关系的基本结构》一书的重心所在。我现在要转而分析他的一个奇怪论点，即认为互惠原则是所有的婚姻、继嗣和亲属称谓制度的基础的论点，因为这是该书的主要论题。

照列维-斯特劳斯看来，社会生活的一切偶然事件和特异事件下面都存在着"交换，始终是交换"。这项原则是一种创造的、工具的、积极的力量，这种力量不受历史变迁的影响。它"始终起作用而且始终朝着同一个方向"，利用历史随意支配的事物表现自己：

> 这种对照，这种介于互惠制度的功能的永久性与受历史任意支配并且被历史不断赋予新形态的制度化事物的偶然性之间的……明显矛盾，是互惠制度具有工具性的补充证据。不管变化如何发生，同样的力量[即互惠]始终起作用，而且始终是同样的内容——把提供给它或抛弃给它的各种因素组织起来。①

虽然结构主义者可以宣称这种理论能否被检验是无所谓的事，但这并不意味着文化唯物主义者不该去检验它。我坚决主张这种理论不仅可以检验，而且它的虚假是一目了然的，因而是可以被一种更好的理论轻易取代的。这种理论就是："互惠制度"只有在平等社会里才是婚姻制度的基础。至于说到一个分化为政治和经济上的上层群体和下层群体的社会，婚姻制度所起的是防止互惠交换的作用。因此，所谓互惠交换原则或者没有普遍性，或者缺乏必要的力量去"改造"或"组织"由世界上大部分社会所"提供或抛弃给它的各种因素"。也就是说，遵照在文化唯物主义指导之下发

① 克·列维-斯特劳斯：《亲属关系的基本结构》，第76页。

展出来的一整套互相贯通的理论，婚姻规则是由基础结构各种变量的结合所决定的，而不是由关于互惠的无意识的观念决定的，也不是由将欲取之必先予之的必要所决定的。

有限交换和普遍交换

按照列维-斯特劳斯的说法，婚姻交换有两种基本形式，他认为这两种形式反映了互惠交换原则所起的作用。第一种是有限交换的制度，其中如果A方男子娶了B方女子，那么B方男子就必能娶A方男子的姊妹。第二种是普遍交换的制度，其中如果A方男子娶了B方女子，而B方男子不能娶A方男子的姊妹，那么他必能从第三个群体C方中娶一女子。我们在第四章里讨论过的澳大利亚土著的入组婚姻制就是A⇄B或称有限交换类型的一例。我与那种认为这种制度也可以当作群体间互相交换妇女的企图的看法没有争论。但是，请注意，列维-斯特劳斯对于为什么阿兰达人(和其他土著群体)中存在一种有限交换制度的解释是与事实相悖的。他的解释基于这样一种观点：即所有实行有限交换的群体中都存在"不和谐的制度"——也就是说，它们不是具有从父居制和母系继嗣制，就是具有从母居制和父系继嗣制。然而正如弗朗西斯·科恩极其详细地指明的那样，没有丝毫证据表明阿兰达人具有列维-斯特劳斯所认为的那种母系半族。① 况且，列维-斯特劳斯从来没有阐述过这种"不和谐的制度"所由产生的条件。但我仍然不细究这些问题，因为我已经说过，有限交换的确与列维-斯特劳斯认为所有的婚姻制度本质上都是互惠原则的表现的观点相一致。下面只讨论普遍交换的问题。

---

① 弗·科恩，《关于基本结构的重新考虑：列维-斯特劳斯论亲属关系》，伯克利，加州大学出版社1973年版，第17—35页。

普遍交换的问题

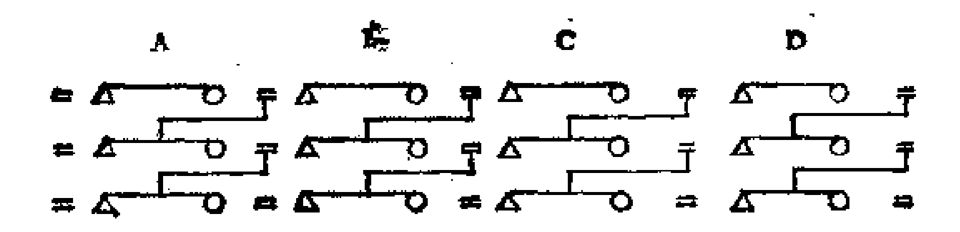
在普遍交换表现的是互惠原则这一看法上我们看到了列维-斯特劳斯分析方法的主要弱点。至少从表面上看，普遍交换根本不是一种互惠交换制度。自然，列维-斯特劳斯会说这是一种错误印象，说互惠交换原则在这里正象在有限交换中一样，始终起作用。这种说法是建立在一种所谓循环的存在上，这种循环通过某种回流而使A→B→C的交换得到平衡。

现在，列维-斯特劳斯不仅坚称这种回流永远会发生，而且他进而提出回流采取两种方式，一种是**大循环**，一种是**小循环**。在**大循环**里，A→B→C→A，即A方男娶B方女，B方女的兄弟娶C方女，C方女的兄弟又娶A方女(这种循环可以扩大到包括D方、E方、F方等等，直到又回到A方而完成)。在**小循环**里，在一代人中，A方男娶B方女，B方女的兄弟娶C方女，C方女的兄弟娶A方女；然后在下一代里，C方男娶B方女，B方女的兄弟娶A方女，A方女的兄弟娶C方女，即C←A←B←C；A→B→C→A。

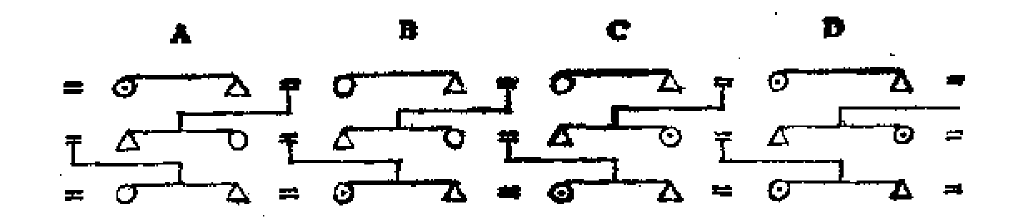
列维-斯特劳斯指出，有限交换与普遍交换中的大小循环之间的差别体现了跟不同种类的交表兄弟姊妹结婚的合乎逻辑的推断。

在有限交换里，一个男子可以娶他母亲的兄弟的女儿或者他父亲的姐妹的女儿。这是**对称**形式的交表婚。

在普遍交换中，交表婚是**不对称的**——即无论大小循环都限于交表兄弟姊妹的一方或另一方结婚。在大循环里，母亲的兄弟的女儿是优先婚娶对象。这称为**母方优先交表婚**。在小循环里，父亲的姐妹的女儿优先。这叫作**父方优先交表婚**。这种大小循环与它们的不对称婚姻规则之间的关系可以图示如下：



大循环，母方(母亲的兄弟的女儿)优先婚。①



小循环，父方(父亲的姊妹的女儿)优先婚。②

空中的循环

虽然两种不对称婚姻均属相对少见，但母方优先婚的发生却远较父方优先婚为频繁。何以如此呢？列维-斯特劳斯试图用交换的概念来解释这种差别。大循环较小循环为“佳”，因为大循环代表着“持续的交换”而小循环则代表着“不持续的交换”：

> 这意味着什么呢？与父亲的姐妹的女儿结婚不能构成一个总体系……除了许多小的封闭体系的形式以外全然不能达到一种更高级的形式，它把小的体系一个个并列起来，永远不能实现为一个总结构。③

---

① 即舅表优先婚。——译者注

② 即姑表优先婚。——译者注

③ 克·列维-斯特劳斯：《亲属关系的基本结构》，第445页。

那么，如果在最后分析中与父亲的姐妹的女儿结婚较与母亲的兄弟的女儿结婚为少的话，那是因为后一种婚姻不仅允许而且鼓励群体的更多结合。①

在说明这些论点仍然缺少经验证据或者即使有证据，也与经验证据明显抵牾之前，先让我初步地评述一下那种认为有利于群体结合的因素支配婚姻形式的假说。这种假说只是对于想象中的非物质化的柏拉图式的结构世界有意义。一联系到定义鲜明的继嗣群的发展所依据的物质条件，它就毫无意义了。我在第 4 章里已经解释过，农业生产强度越高，实行单系制的可能性就越大。氏族和世系群反映了人们对各种恒久形式的动产和不动产的要求权和反要求权的日益增长的关注。把单系继嗣群描述成具有增强一致性的作用，实在是对导致社会分层化和国家出现的进化过程的歪曲，因为事实上它们正是由于争夺越来越稀少的资源而引起的日益缺乏一致性的一种实在的表现。

至于结构模式的经验基础，我们还没有发现哪个社会中的母方优先婚可以说是"实现为一个总结构"。虽然象A→B→C→A这样的循环确实存在，但它们很少涉及团体中的每一个成员。相反，还有几个象下列图示的循环形式：

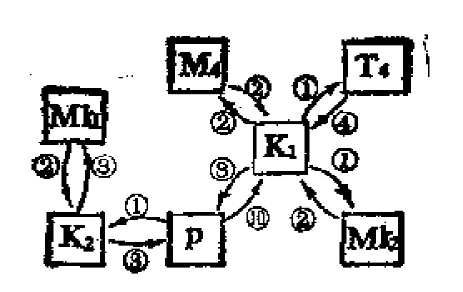
A→C→D→B→A　　F→H→G→F　　I→K→J→I

这种情况当然不能被描述成某种"总结构"，尽管妇女总是被从同一个方向给出去。但使情况变得更糟的是，即使是大循环的

① 克·列维-斯特劳斯：《亲属关系的基本结构》，第448—449页。

最好经验范例——见于印度曼尼普尔邦东部的普尼人中的范例——也经常是在直接交换中给出和接受妇女。

查尔斯·阿克曼[①]第一个指出，在普龙人中有很多违反母方优先婚的现象。



直接交换所涉及的普龙人父系世系群。图中数码表示婚姻桩数。箭头表示妇女的去向。

虽然阿克曼因为夸大了不对称规则与婚姻实践之间的差异而遭受批评，但问题的症结不在于实践与规则是否表现出较高的一致程度，而在于一致的程度是否足以支持那种认为母方不对称联盟较之父方联盟更为坚实的论点。罗德尼·尼达姆敦促那些"以其狡诈的谈论……把人们认为是高深学科中的一个主题弄成一种可悲和堕落的展示"的人们"郑重地专心于对民族志证据的理解——先干而后说"。[②]然而，适当的程序应该是先想好再干。不管把普龙人的婚姻反复计算多少次，也无法掩盖这样一个事实，即普龙人中没有某种从客位上看是由各继嗣群按照唯一的方向交换妇女的制度。该民族志材料涉及12个亚氏族或世系群。其中7个加入了双向交换(参看上图)。在评定这种与列维-斯特劳斯模式背

---

① 查·阿克曼:《结构和统计:以普龙人为例》,载于《美国人类学家》,1964年第66期第53—65页;《结构和过程》,载于上刊，1965年第67期第83—91页。

② 罗·尼达姆:《重新思考亲属关系与婚姻》,伦敦,塔维斯托克出版社1971年版,第80页。

离的数量意义时，我摈弃那种只计算这7个群体中被输送到“错误”方向上去的妇女数目的统计操作法。即使观察到A与B两个群体实行直接交换即$A \rightleftarrows B$，我们也不能根据观察之际的交换平衡而信口说出交换的“正确”方向。因此，即便某时的平衡值是10∶3 ($K_1 \underset{10}{\overset{3}{\rightleftarrows}} P$)，我们也无权设定那三桩婚姻是在“错误的”方向上，而那十桩婚姻是在“正确的”方向上。只要没有确定“正确”方向的某些独立方式，那种认为大数目就代表“正确”方向的结论就是同义反复——是事先就包含在理论之中的某种信仰。只要一桩婚事在两个方向上发生，两个群体就都会包含有母亲的兄弟的女儿(实际上的和分类上的)，这就使得任何一个群体的成员都能够通过朝任何方向婚娶都与母方规定的规则保持一致。

决定哪些婚姻正确和哪些婚姻错误的一个方法是从参与者那里探问出消息。但是，尼达姆陷在结构主义一般思想的泥沼之中，确信精神结构位于个别行为者头脑之外。所以他永远不会冒很大风险去做出如此激进的事情来，尽管在他开始实践自己的计划时原先提供消息的普龙人还没有过世。因此，我们别无选择，只能认为参与双向交换妇女的任何两个群体中发生的每一桩婚姻都是证明列维-斯特劳斯的大循环概念为不确的一点证据。我们因而可以说，从继嗣群的整个数目上着眼，有58%结成了有限的联盟又结成普遍的联盟；又从婚姻行为的整个数目上看(每桩婚姻都涉及一个男子和一个女子的某种选择)，252例中有66例与不对称模式相悖，其原因已如上述。还有两种附带的异常现象值得注意：世系群K_2向世系群K_1送出了三个女子(图中未标出)。这通常都被算作证明为不确的证据，因为这种交换是在同一级别(K)中间进行的。但我不这样看待，因为亚氏族在列维-斯特劳斯的模式中正是被当成继嗣群看待的。然而，总数中有八桩婚姻行为必须撤出，因为被考察的亚氏族M_3从T_1处接受了四个妻子却没有给哪一者提供

妻子(图中也未标示出)。因此,我们没有资格做出结论说M₁是或不是循环婚姻的组成部分。有鉴于此,婚姻中274例中的66例,或者说24%的比例,不会与列维-斯特劳斯的模式一致。虽然这24%的双向婚姻看上去不象是与那种根据母方优先交表婚规则所预测的单向婚姻毫无理由的背离(至于这对尼达姆坚持他研究的是绝对规定而非仅仅是优先选择的说法意味着什么,则是另一个问题),但它对于认为普龙人是由不对称的"大循环"交换结合在一起的社会的一个良好范例的看法无疑是致命的。不错,普龙人中的模式中有预测的那种类型的循环,但这些循环不构成列维-斯特劳斯的模式所要求的各继嗣群以A→B→C→A方式"实现为一个总结构"的制度。而且,这些循环在超过半数的亚氏族中是与某种直接交换的形式并存的。

在这些论述中我们必须把罗德尼·尼达姆对普龙人的兴趣与列维-斯特劳斯对母方优先婚非常流行的解释这一更大的问题分开来。看来尼达姆是认为他必须使母方规定这一概念不受一些人类学家发起的功击,这些人类学家否认建立在母方规则上的亲属结构具有任何经验上的确实性。看来他对于人们"针对配偶类型由单系规定的社会也同样存在的这一看法提出的"异议真是感到大惑不解了。① 就我个人来讲,我从不怀疑这些规则的存在,也不怀疑它们在某种情形上与客位现象有联系。我要反对的是列维-斯特劳斯以大循环的至上的一致性来解释母方优先婚现象。(我对尼达姆要区分规定与优先选择的企图也不放在心上——但是因为列维-斯特劳斯本人认为这种区分无济于事,② 这同我反对《亲属关系的基本结构》的主要论点即反对互惠交换对于所有婚姻制度的

① 罗·尼达姆:《重新思考亲属关系与婚姻》,第80页。

② 克·列维-斯特劳斯:《亲属关系的基本结构》,第31页及以下几页。

重要性的锋芒所向也就明显地没有关系了。)

尼达姆的学生，威廉·怀尔德，曾试图通过于无意中进一步推翻列维-斯特劳斯对于母方优先婚的解释的策略来恢复普龙人作为大循环最佳事例的地位。据他讲，亚氏族不一定是真正通过婚姻来建立联盟的最小群体。他认为当一桩错误的婚姻发生时，其实根本没有错；相反，这可能仅仅意味着另外的半部分从它们的亚氏族中分离出去(可能居住在不同的村落里)，并且开始了一个新的婚姻循环。而这一群体中妇女的走向只是用未分离前的眼光来看是错误的。这样，怀尔德估计在普龙人的三个村落里实际上有大约20个村居的分部，其中没有一个是真正例外于母方规则的。这种说法固然是拯救了尼达姆对于规定制与优先制的划分，但它却使结构主义的母方优先婚理论陷入绝望之境。怀尔德的模式要求普龙人继嗣群中有某种比率极高的分裂——这种分裂既具体发生在氏族、亚氏族和亚世系群的反向循环里，也具体发生在人口极不相等的几个分部中(例如，K群体有55个已婚成员而M_3群体却只有 4 个已婚成员)。如果，按怀尔德的说法，"尼达姆和利奇都曾指明联盟群体实际上总是不断地通过世系群下的分部及'离经叛道的'婚姻而形成"，① 那么那种认为交换制度建立团结一致的关系以及一切婚姻制度的背后都存在着互惠交换的论点还剩有什么内容呢？如果母方循环婚对形成团结一致的关系帮上大忙的话，为什么一个仅有300人的民族要把自己分裂为20多个不同的婚姻交换和联盟的群体呢？

因此，必须放弃那种认为互惠是母方交表婚制度的基础的观点。当我分析母方优先婚与继嗣群中的支配和从属之间的关系并提出一种详细说明母方优先制度赖以兴起的物质条件的替换理论

① 转引自罗·尼达姆：《重新思考亲属关系与婚姻》，第71页。

的时候，这一点就显得格外明显了。但在这之前，先让我再论述另一个用列维-斯特劳斯所想象的大小循环不能充分解释的事实。

继嗣与不对称从表婚

多年以来人们就知道多数实行父方从表婚的社会拥有母系继嗣制而多数实行母方从表婚的社会则拥有父系继嗣制。这种相互关系虽然起初被列维-斯特劳斯所忽略，但在《亲属关系的基本结构》第2版中得到如下解释：

		婚姻	
		父方	母方
继嗣	父系	2	2 2
	母系	4	5

继嗣与不对称婚姻(交表优先)的关系

> 母方婚和父方婚与两种继嗣方式都是一致的，虽然在行母系继嗣的制度里父方婚更为多见(由于其结构具有不稳定性，使之宁愿选择小循环)；而母方婚则多见于父系制度中(它更可能允许循环圈扩大)……①

这里的言外之意是，母系制度由于具有不稳定倾向，它们就不能把向大循环投资当成获取婚姻互惠的手段(这样风险太大)，而父系社会则因为更稳定而可以投资于大循环。这种论点貌似有理。如果被人有意识或者无意识地领悟的正式互惠结构能"构成不可摧毁的婚姻制度基础"②的话，如果互惠能不断地赋予历史素

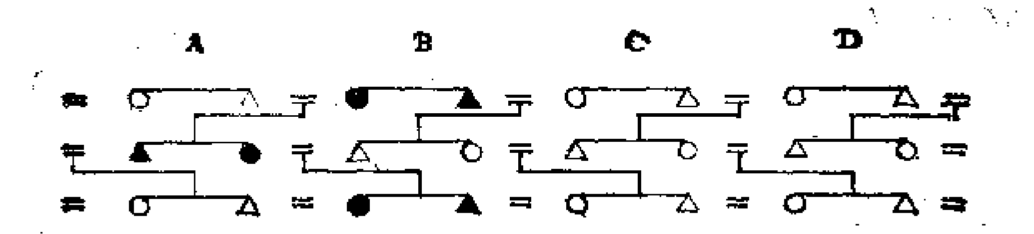
① 克·列维-斯特劳斯，《亲属关系的基本结构》，第241页。

② 同上书，第440页。

材以新的形态的话，人们就会期待母系社会匆匆跃过落后阶段去实行大循环婚姻，从而享受"群体的更好结合"的好处！

为什么实行父方婚？

如果人们放弃那种认定互惠是一切婚姻制度的核心的固定观念，并开始转而思考男子和女子经常寻求以牺牲对方为代价来获得体现在权力差别和使用生活资料的不平等中的特别利益和特权这一事实时，一个诱人的选择就在等待我们了。父方交表优先婚(这应被视为对母方婚姻的偏见)与母系继嗣制的结合直接源于下列事实，即这种优先等于是插入母系模式中的一种难以察觉的父系继嗣形式。看一眼下面的图示就能明白我讲的是什么意思了。我们在这里看到的是明细化了的列维-斯特劳斯的小循环模式，其中黑色标志代表以唯一依女性计算的继嗣为基础的单系群体中的成员：

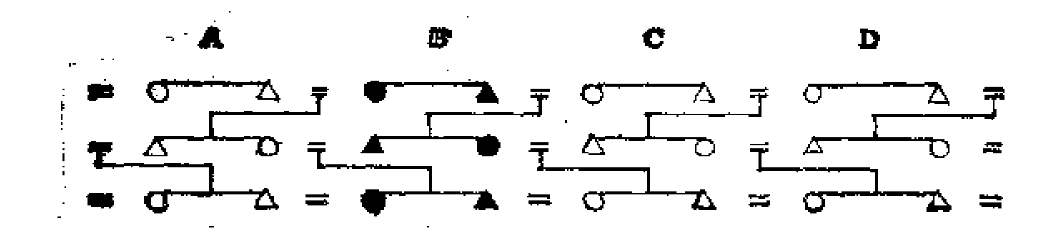


母系继嗣，父方婚

请注意，尽管继嗣是以唯一按女性计算为基础的，但在父方交表婚的第二代之后，祖父的孙子通过他的儿子而成了祖父自己这个母系群体的成员。因此这里简直是重申在母系制度下父亲控制男性继嗣。换言之，列维-斯特劳斯所称的小循环可能根本就不是循环——不是交换的表现，而是男子和女子之间为控制劳动力

和各种资源所进行的斗争的表现。只要有父方婚在母系继嗣之间发生，父系的偏见就会成功地表现在母系制度中。人们不必用循环来解释为什么这会成为重复出现的模式(就好象不必用婚姻循环来解释为什么在母系制里从舅居比从母居更为常见一样——见第89页)。

这种选择的说服力可以通过检验相反的情况而得到证明。父方交表婚在一个已经完全是父系的制度里完成的是什么呢？它能加强或保护男子的利益吗？不，适得其反，它倒无异于加强了妇女通过自已的女性后代去控制劳动力和各种资源的能力，因为它将把妇女的女儿的孩子置于妇女所在的父亲群体中，尽管继嗣是以唯一按男子计算为基础的。



父系继嗣，母方婚

因此这种安排等于是削弱或者破坏了通过男性来控制的连续性。我这里指的并非关于母系继嗣或父系继嗣的主位观点之间的一些抽象矛盾，而是指对于土地、劳力、财产和其他有形财产的客位管理。因此，在父系制中极少发生父方婚基本出于同一原因：父系制比母系制更普遍；实行多妻者多于实行多夫者；男子在婚姻中交换女子；前国家社会中的男子支配战争和政治(见第90页及以下几页)。

为什么实行母方婚？

虽然在列维-斯特劳斯看来母方交表婚是普遍交换的典范，因此可以理解为一种互惠形式，但他对于为什么有些社会而非另外一些社会拥有这种特定的互惠形式这一问题从未提出任何解释。认为一切婚姻制度的背后都存在互惠的见解是企图解释母方不对称婚姻起源上的明确无疑的障碍。如果把母方优先婚看成世系群之间为控制土地、劳力和资源所进行的斗争（与上述父方事例中的男女双方的斗争不同）的表现的话，那倒更能与民族志上的事实相符。母方婚远远不能促进团结一致，它反映了互惠的破裂，反映了朝着由等级化的继嗣群对生产和再生产进行有区别控制的方向的运动。与父方婚或对称婚不同，母方婚把一个团体分成象供妻者与娶妻者这样相互对立的继嗣群。供妻者为了弥补献出自己的姊妹或女儿为"礼物"的损失，往往不待A→B→C→A这个循环完结就以聘金或为新娘服务或者兼而有之的形式索取直接补偿。这意味着任何较其他群体养育和嫁出更多女儿的群体都处于比其他群体更能在较大范围内积聚财富和劳动力的地位。

一般说来，继嗣群越大，女儿的数目就越多；女儿越多，以女婿或聘金的形式积聚的依附的劳动力和财富也就越广。大而兴旺的群体可以轻易地负担起既是供妻者又是娶妻者的责任。但是，较小的、不太兴旺的群体实际上很快就成为大群体的附属。由于背时倒运，这些小群体里的已婚男子甚至到处于支配地位的供妻者那里居住（从妻居），去作永久的二等公民。① 当长子和幼子为通过

① 参看莫顿·H·弗里德：《政治社会的进化：关于政治人类学的一篇论文》，纽约，兰多姆出版社1967年版，第206页。

聘金可以到手的数量有限的妻子竞争时，不兴旺的群体中又发展出额外的紧张压力。附属的亚群体因此往往会发生分裂，加入使它们从永久的附属和束缚状态的威胁之下解脱出来的新联盟（这就为上面讨论过的普龙人中经常违反婚娶方向并出现高比例的分裂作了说明）。

这一复杂过程与迫使历史进入一种特定模式的深层结构（集体意识）毫无关系；相反，它反映了在一定的生产和再生产条件之下先进的大人物或酋长的等级制的出现。不对称母方交表婚规则不是这种新生现象的起因，相反，不对称婚姻仅仅是以牺牲别的群体为代价来促使生产和再生产力量集中到某些群体手中的一种机制。

列维-斯特劳斯清楚地意识到母方"互惠"制似乎与初期的分层化有关的事实。事实上，他象埃德蒙·利奇一样认为在缅甸的克钦人中间："母方交表婚是……被插入等级制差别中的父系世系群制度的相关物。"① 然而，列维-斯特劳斯却把母方婚与等级差别之间的相互关联归因于想象中的"正常结构"即婚姻循环的影响。他宣称大循环的结构是分层化倾向的原因："[供妻者与娶妻者之间的]这种二分法不是政治制度的结果，而是其原因……"。② 列维-斯特劳斯进而暗示说婚姻规则在某种意义上还是从相对"不稳定的"封建关系向较"稳定的"成熟种姓制度的关系进化的原因。那么，什么又是供妻者与娶妻者这种二分法，或者说是隐藏在这种二分法之后的母方交表婚规则的原因呢？照列维-斯特劳斯的说法，母方婚规则的建立代表着父系群体为解决"父系世系群与母系世系群之间的某种紧张状态"而作的努力。③ 母方不对称婚姻表示

① 列维-斯特劳斯引利奇语，见《亲属关系的基本结构》，第240页。

② 同上。

③ 同上书，第241页。

在联盟中(即在承认同族中)寻求一种肯定自己作为父系地位的手段的世系群的特性。换句话讲，克钦族中的妇女下嫁不是上层群体寻求对于劳动力和资源的控制与下层群体受到新生统治阶级剥削的威胁二者之间的"紧张状态"的结果，而是父系后裔与母系后裔的结构原则之间的"紧张状态"的结果。世界是由原则之间的斗争而不是人们之间的斗争创造出来的。这也是黑格尔的遗教。

低就婚、高攀婚和政治经济

列维-斯特劳斯对于"结构"的强调系统地封锁了通向对于一个问题进行解释的道路，这一问题就是为什么在象克钦人和普龙人这样分层化不明显的社会里上层世系群向下层世系群送出女子，而在象印度和封建的欧洲这样高度分层化的社会里，显贵种姓却娶进下层的女子。这一问题已在第四章和第五章里讨论过。当上层群体在婚姻中把自己的女子送往下层群体(低就婚)时，这并非是因为这个群体内有某种不对称的婚姻规则而使然，而是因为它要用婚姻联盟来加强或增进自己对于下层群体的控制。不对称的婚姻规则是一种政治经济的工具。因而正如列维-斯特劳斯本人所看到的，在克钦人的例子中，领袖性世系群把女子送给下层世系群并接受作为聘金而回赠的劳力和牲口。①

然而，所有分层化制度中存在的普遍倾向却是：只要全面的治安和军事形势允许上层群体用纯政治机器去榨取剩余物和征集劳动力，它们就停止向下层群体提供妻子(高攀婚)②。上等阶层的不对称纳妾(低就婚)的出现是发达的剥削能力的表现，而不是一

---

① 列维-斯特劳斯引利奇语，见《亲属关系的基本结构》，第238页。

② 这就是说，从妇女的丈夫的角度而言的高攀婚——即与"高地位的"妇女结婚、

种"结构原则"战胜了另一种结构原则。就象在第五章里讨论杀婴现象时所解释的，通过低就婚，上层群体不仅继续收取嫁妆形式的补偿，而且它还得到作为"礼物"的低阶层妇女，把她们待为二房或姬妾。在未分层的制度下，上层世系群通过送给男性附属者以妇女而达到对他们的控制；在分层化的制度下，上层世系群对其男性附属者的控制已经牢固到剥削他们的劳力和妇女而不给他们任何回报的程度。其实，"高攀婚"和"低就婚"都是索然无味的婚姻，它们必须在继承的背景中才能得到解释。因为问题的关键不在于男子是否高攀或低就，而在于其子女能否在他们通过婚姻所进入或徙出的上层群体的财富及政治经济机器中分一杯羹。在克钦人的例子中，世系群之间高攀婚所生子女就没有继承权，因为继承是单系的，是通过男子而不是女子进行的，恰似成熟的印度种姓之间低就婚所生子女没有继承权一样。

在这些现象的结构分析中全然没有考察的——实际上是有意掩盖的——事实是，先进的分层化社会中的婚姻制度根本就不是交换制度，而是没有交换的制度，即主要是一些起到集聚财富、巩固和最大限度地加强政治经济控制作用的内婚制度。大批贫困不幸的被剥削种姓疾言斥责结构主义的诡辩，因为它试图让我们相信互惠交换妇女是分层化婚姻制度的基础。在充分发展的国家社会里，当最高阶层的支配者结盟时，他们总是与本身属于多数人的支配者的集团、家庭或个人结盟。即便人们可以说欧洲皇室是通过交换妇女(和男子)而结盟的，但是看不到皇族总是与皇族联姻这个事实，也就遗漏了这些婚姻的基本意义。内婚依然是现代国家社会里的民族、种族和宗教群体中间的主要婚姻形式。"交换，始终是交换"如何解释象欧洲人、南非的非洲人或者黎巴嫩的穆斯林和基督徒中以"不交换"为婚姻规则的内婚群体的婚姻制度呢？

基本制度与复杂制度

列维-斯特劳斯声称他迄今为止只关心"基本结构"——即含有否定和肯定两种亲属规定的婚姻制度（这些规则不仅指明哪些亲戚不能结婚，而且指明哪些从谱系上界定的亲戚应该或必须结婚）。他所许诺过的对复杂制度——那些只含有否定规则的制度——的研究却始终没有出现。但日益明显的事实是这种基本与复杂的区分对于哪怕是唯心主义婚姻理论的发展也造成障碍。"基本"制度的论点是建立在群队民族和村落民族完全依照亲属关系来决定谁人可娶亲这一僵化模式的基础之上的。正如艾丽斯·卡萨科夫所指出的，在小社会里要把基于亲属的优先同基于与社会生活其他方面有关的规则——如居所、地位、财产易手和政治——的优先分别开是十分困难的。因为这些因素在任何择位行为背景中也都起作用，所以列维-斯特劳斯的"基本"模式对于预测实际婚姻实际上是全然无用的。

> 事实上，他的那些结构正象它们所由衍生的意识模式一样，是用来掩盖亲属关系的现实的。那些的确表现实际婚姻制度的特性的结构因此必然包含作为列维-斯特劳斯的概念的对立面的概念：内婚，而非外婚；双边制，而非单系制；财富和地位的取得，而非对等出现的交换。①

对此我要补充一句，如果我们认识不到现代社会仍然具有以"亲属关系"为基础的否定与肯定两种婚姻规则的话，我们就不能

① 艾·卡萨科夫：《列维-斯特劳斯的社会无意识的思想：希衣坎人婚姻选择中基本的和复杂的结构的问题》，收于伊·罗西编：《文化中的无意识，克劳德·列维-斯特劳斯结构主义透视》，第164页。

理解"复杂"婚姻制度的现实。少数民族、民族群体、种姓和"种族"中的成员身份仍然是全部或部分地取决于从文化上界定的继嗣，而这些群体通常选择族内联姻。这两种批评仅仅有助于加强一个结论，即结构主义对于婚姻和亲属关系的研究方法缺少一套能够把亲属关系和婚姻与家庭、政治和基础结构的变量联系起来的、互相贯通的、研究普遍性规律的理论。虽然文化唯物主义的选择仍有高度的尝试性，但它们都有简炼、明了和逻辑紧凑的优点。它们至少有希望提供从因果关系方面解释为什么一些特定的社会拥有特殊类型的家庭意识形态这一问题的可能性。但在结构主义中，对历史因果性的研究从来没有得到正视，总是被有意地搁置下来，而与此同时，对于不同文化中那些令人怀疑的精神共通性的研究却有自由的天地。

生食、熟食和半生不熟的食物

现在我撇开亲属关系的领域，再考察一下结构主义理论主体的另外方面。结构主义原则的一种诱人的应用涉及消化的精神要素。列维-斯特劳斯想到膳食也有结构。会不会烹调方式反应的是思想而不是口味呢？我们的饭食中包括某些食物会不会不是因为它们适于吃，而是因为它们适于思考呢？对了，列维-斯特劳斯深以为然。人们选择食物是因为他们看中了食物中所负载的信息而非它们所含有的热量和蛋白质。一切文化都无意识地传递着在食物媒介和制作食物的方式中译成密码的信息。

这种烹饪语言中的基本对照出现在熟食、生食和腐烂的食物之间。在熟食这一类里，主要的结构要素交流的是这食物是自然方面的产物还是文化方面的产物这一信息。列维－斯特劳斯争辩说，烹煮的食物属于文化方面，因为烹煮需要有一个容器和把食

物与火隔开的水的屏障。而烤制的食物则属于自然方面，因为烤制过程使食物与火直接接触。因此就有了这种公式：

烤制：烹煮：自然：文化

有此公式在手，列维-斯特劳斯就试图去解释为什么招待客人用烤制的食物，而招待近亲则用烹煮的食物。客人是生人，因此与自然有关；但近亲却处在文化生活的中心。

煮食可以最经常地被别人可以称之为“内烹调”的范畴。以

约34%是烤食者。食族内人的多是烹煮吗？不是。恰恰相反，半数以上的食族外人社会是煮食者，而只有两个食族内人社会是煮食者。尚克曼还有一个对列维-斯特劳斯的预测更加不利的发现：在仅有一种烹调方法的社会里，烧烤和烹煮都不是最通常的选择方法。反之，它们使用别的方法，那是全然出乎列维-斯特劳斯的意料的——焙干。最后，还有三分之一的社会用不止一种的方法来烹制同一类的人——亲属或者敌人。同一文化中的不同群体也以不同的方式来烹制同一类人。"这一研究最明显的发现就是列维-斯特劳斯注意于烧烤和烹煮的唯一思想焦点已被发明出真正五花八门的烹制人类的方法的土著人所破坏。"①

埃德蒙·利奇在对生食、熟食和腐烂食物一说作辩护时，承认有些读者"可能开始怀疑全部论证都是一个精心炮制的玩笑"。② 但是，那种宣称食物被选来主要是因为它们适于思考而不是因为它们适于吃的理论可不是好笑的。它由于把求得生计的斗争变为精神想象的游戏而嘲弄了饥饿的生者和死者。只有在那些从来用不着为果腹而操心的人看来，那种认为烹调主要是一种语言的观念才是思想食粮。

研究为什么人们吃某些食物的人类学家没有理由忽视那些决定特定食物的成本和效益的基础结构的强制力。此外，有了一批可吃的东西之后，食物制作方式主要反映得到容器、炉灶、燃料和炊具的可能性。例如，亚洲速炸小块儿食品的传统得到发展是与人口密集而无树林的地区缺少烧柴有关的。凡是要为公共宴会准备大牲口的地方，在露天火堆上烧烤整头牲口就不需要把生肉切成小块，也不需要建造大烤炉或地灶（只要有足够的木柴）。人们吃

① 保·尚克曼：《烧烤与烹煮：列维-斯特劳斯的食人俗理论》，载于《美国人类学家》，1969年第71期61页。

② 埃·利奇：《列维-斯特劳斯》，伦敦，方塔纳—科林斯出版社1970年版，第28页。

什么和怎样制做还明显地受家庭日常生活内容的影响。例如，在印度牛粪是受到偏爱的烧柴，因为它能发出冷色的、经久不息的火焰，使农妇能够在煮着食物的同时下地干活。要想解释饮食习惯，就须首先考虑物质条件，考虑饥肠辘辘的人的肠胃里的信息，而不能优先考虑脑满肠肥的唯心主义者头脑中的玲珑剔透的思想。

结构主义与猪

认为饮食是信息的看法对于许多人类学家一直是一种启发。有一个特别的例子是广为人知的。那就是玛丽·道格拉斯试图对《利未记》之所以禁食猪肉和其他一些动物进行的解释。道格拉斯声称，猪之所以成为禁忌是因为它在古希伯莱人的动物分类中处于一种不规则的地位。具有这种地位的牲畜是肮脏的，因为用一种有序的世界观来看，任何难以分类的或不在适当之位的东西都激起人们的亵渎感或玷污感。"脏就是不在适当之位。"[①]因此，在希伯莱人的动物分类中不在适当之位的动物就是肮脏的。为什么猪不在适当之位呢？猪之所以不在适当之位是因为以色列人把真正的牲畜定义为反刍的偶蹄动物。因为猪有偶蹄而不会反刍，所以就是脏的。"我猜想它[指猪]最初被列为不洁之物的唯一理由是它作为野猪时未能进入羚羊纲，而它在这里是与骆驼或野兔有着同样蹄数的[原文如此]"。[②]换言之，猪之成为禁忌的解释要到下列结构主义公式中去找：

猪：牲畜：不规则：规则：脏：净：自然：文化

让我们且接受猪之不洁是因为它不能被置于牲畜类别中的意见。

---

① 玛·道格拉斯：《洁净与危险：关于污染与禁忌的概念的分析》，纽约，普雷格出版社1966年版，第55页。

② 同上书，第55页。

那么又是什么造成了牲畜定义中没有猪的地位的事实呢？道格拉斯试图用扩大她对圣经禁止中的内在逻辑的讨论的办法来回答这一问题。关于洁净，她又加上了两个新要素：追寻或吞吃腐肉的鸟兽是不洁的(因为上帝指示以色列人不可喋血)；如果属于族内婚群体的那些人认为其他群体的人不洁而避免同他们结婚或交媾，就会把他们养的动物视为不宜食用之物：

> 经过深思熟虑……我现在看出猪……带有令人生厌的多重污染。首先，它因为不能予以有蹄动物的分类而污染。其次，它因为食腐肉而污染。再其次，它因为由非以色列人所喂养(大概还是主要家畜)而污染。①

这种调整只能双倍地加重第一种解释在逻辑上和经验上的困难。即使人们能接受那种由流血的人类的不洁而推导出流血的动物的不洁。然后推导出食腐肉动物的不洁这一系列类推，还是不能说猪比狗更可能嗜食死尸（狗接触死尸不算污染)，——或者比山羊更可能嗜食死尸，因为只要有了条件山羊也是无所不吃的。此外，在新几内亚喜爱猪的人当中，由于流人血而招致了污染时，他们决不认为猪是不洁之物，而且只有靠杀猪食肉才能禊除！何况我们又如何解释埃及人和苏美尔人对猪的限制呢？这些限制大概是与早在以色列人形成自己的宗教之前很久就存在的迥然不同的神话结构和仪式成分共同出现的。我们在考虑第三条原则时遇到更多的困难。如果说猪的污染是因为它们由外族人或敌人所喂养和食用的话，那么为什么牛、绵羊和山羊却不被视为不洁呢？难道以色列的敌人都不养牛、绵羊和山羊吗？(当然他们都是养的。)更为糟糕的是，这些外族人中也有很多人认为猪是不洁的。

---

① 玛 道格拉斯：《分析一餐饭》，载于《代达罗斯》，1972年第101期第79页。

道格拉斯说以色列人通过禁猪而保障自己不与外族人结婚："跟外族人订了婚的以色列人很可能被人招待过猪肉餐"。① 但以色列人通常是与象他们一样不可能吃猪肉的民族为邻的啊。

文化唯物主义的选择

结构主义对动物禁忌的研究方法无法逃避解释上的同义反复的包围：猪是不规则的，因为它在分类的和思想的制度里是不规则的，所以它就是不规则的。（正好象阿兹特克人出于"宗教动机"而吃战俘一样——见第十一章。）我们想知道的是为什么分类制度会以这种使猪不合规则的方式建立起来，因为显然没有一种普遍的理由能够解释为什么猪既不适于吃也不适于思考。摆脱这种同义反复的唯一方法就是把思想因素与可变的基础结构在客位行为的文化与自然的相交之处联系起来。

诚然，猪对于古代以色列人（而且对于近东和中东许多别的古代和现代民族）来讲具有一种不规则的主位状态。但这种不规则状态的根源不是一套神秘的内心运算的二进制码，相反，它是在边缘的或不适当的基础结构条件下进行养猪的实际和世俗的成本—效益。

与《利未记》中禁止食其肉的多数动物不同，猪是一种驯化动物。由此产生的推测是它具有巨大的用途。但猪又与其他被禁止的家养物种不同，它是专门作为肉的来源而被驯化的。猪的用途主要在于它的肉。它不产奶，不捉老鼠，不能帮助放牧，不能乘骑，不会拉犁也不会驮货。但在另一方面，猪作为肉的供应者又是无与伦比的：它是动物界中把碳水化合物转换成蛋白质和脂肪

① 玛·道格拉斯：《分析一餐饭》，载于《代达罗斯》，1972年第101期第79页。

的最有效的动物之一，例如，在这方面猪比牛的效率几乎要高一倍。[①] 而且，中东即使不是最早驯化猪的唯一中心，也是这样的中心之一。甚至有一些证据表明早在以色列人出现之前，地中海东岸地区曾用猪来作祭品。在青铜时代(约公元前2 100年开始)猪还是可食的，直到进入产生圣经的时代。根据《新约全书》，耶稣曾驱逐魔鬼，使它附在一些村民所养的猪的身上。甚至今日，在黎巴嫩和加利利半岛北部林区还养着一些猪。[②]

猪起先是森林、河畔和沼泽边缘上的一种动物。从生理上讲它不适应高温和阳光直射，因为它没有外界湿气来源不能调节体温(不会出汗)。它不能靠食草为生(异于反刍动物)。因此它最初的驯化是在托罗斯山脉和扎格罗斯山脉两侧被广袤的森林所覆盖的时期发生的。

但是，自公元前7 000年以来，新石器时代农牧混合经济的扩展和强化把数百万公顷的森林变为草原，又把草原变为沙漠。R·O·怀特估计在公元前5 000年到过去不久的时间里，安纳托利亚的森林由原来占总面积70%缩减到只占13%。黑海沿岸的森林只剩下1/4，暖湿山林剩存1/2；扎格罗斯的橡树松树林仅存1/5至1/6；厄尔布尔士和呼罗珊山脉松林仅存1/20。遭受破坏最严重的地区正是被牧民所占用的地区。在这一地区的整个历史中农业总是随着沙漠的扩展而萎缩。在叙利亚和伊拉克北部，史前的遗址比有史的遗址多四倍；在公元前2 500年到大约500年之后集约灌溉兴起这一期间人口锐减。“地中海沿岸、安纳托利亚高原和伊朗的光秃

---

① 全国科学研究委员会：《农业生产效率》，首都华盛顿，全国科学院1975年报告，第116页。

② H·爱泼斯坦：《非洲驯养动物的起源》(两卷本)，纽约，非洲出版公司1971年版，第2卷第349—350页。

秃的山脉丘陵是对千年来无控制利用的真正目击者。"①

适合靠自然植被养猪的地区范围因此变得越来越狭窄。猪越来越依赖粮食为辅料，竟然成了直接与人争食的动物；养猪的成本还因为需要提供人工棚圈和潮温条件而增加。尽管如此，它们仍不失为具有诱惑力的蛋白质和脂肪来源。

草原游牧民从不养猪，因为猪不能在干燥的草原上长途放牧：猪不能靠草为生而且不会泅渡江河。住在较湿润地区的半游牧群体虽然能够养猪，但就象经历过森林砍伐、土壤侵蚀和水源枯竭之害的地域里的定居农民一样，他们尤其有可能发展出一套极其明确的神圣禁令，不准食猪和养猪。这两种群体都会发现养猪的短期效益令人垂涎，但如果使之强化，就会显得代价高昂和不适应环境。在这种当时诱惑很大而最终代价高昂以及按个人计算成本与效益会得出模糊结论的情形下，通过诉诸宗教制裁来全面禁止养猪是可想而知的结果。(见第81页)

这一理论胜过玛丽·道格拉斯的理论，因为它解释了为什么一种价值很高的动物不仅在以色列人中间，而且在古巴比伦人、古埃及人和伊斯兰教建立之前的阿拉伯人② 那里都获得一种不规则的思想地位；而在象欧洲、伊斯兰教建立以前的东南亚、印度尼西亚和大洋洲的林区以及中国的温带③ 则没有被赋予不规则地位。

---

① R·D·怀特：《亚洲西南部土地使用的发展》，收于L·D·斯坦普编：《干旱地区土地使用的历史》，联合国教科文组织干旱地带研究部，1961年第17：14。

② 迪纳和罗布金在解释伊斯兰教关于猪的禁忌中对生态条件的重要性提出质疑。他们强调家畜一谷物的综合对于伊斯兰教统治阶级的重要性，却错误地以为他们的解释与文化唯物主义原则是对立的。

③ 关于中国养猪文化丛的讨论参看马·哈里斯：《食人者与国王：文化的起源》，纽约，兰多姆出版社1977年版。

阿兰德的批判

亚历山大·阿兰德曾为玛丽·道格拉斯辩护并驳斥了我的解释，他搬出的理由是："不准使用的禁忌"在生态学上是多余的，就是说，如果猪是一种不实际的肉食来源的话，就不会有禁猪的必要了。

> 简单性需要这样一种假定：一种特定环境内的经验将导致不需要禁忌的有意识或无意识的适应选择。唯一的要求是文化中有不准使用某种资源的已经说明的（甚至未经说明的）规则。要求有一种对于破坏生态的动物的禁忌是文化上的多余之举。如果猪在一定的背景中是无用的那又何必要使用它呢？①

作为反驳，我首先要说在"允许使用的禁忌与不准使用的禁忌"之间划界是毫无意义的。在一个生态系统的背景里，任何不准使用的禁忌在某种意义上都是允许使用的戒律。禁忌在禁止使用某个物种的同时就是鼓励使用别的物种。因而禁止使用猪就是规定使用牛、绵羊和山羊。必须考虑的应是在整个生产系统中被禁用的物种的直接和间接的成本与效益。

其次，阿兰德的"简单性需要"与科学的生态学的基本原则相悖。它只有在生态系统是静止的，而且适应是允许和不允许的二元决定的情况下才是合理的。但适应却是许多大大小小的变化同时发生的进化过程。正象个人对于自己的思想和感情具有矛盾的和含糊的心理状况一样，整个人类对于他们所参与的适应过程的

① 亚·阿兰德：《适应》，载于《人类学年报》，1975年第4期第67页。

各个方面也处于矛盾的和含糊的心理状况。(请想一想海上石油钻探的七上八下和关于堕胎禁忌的辩论)。以神的戒律来禁食猪肉绝非文化上的多余之举，就好象用神的戒律禁止杀人或抢劫银行不是文化上的多余之举一样。

阿兰德还寻求通过否定猪肉构成物质上诱人的动物蛋白质来源来否认以神的戒律去禁食猪肉的必要性。他断言我在设法说明猪的诱人之处时，竟退到认为猪肉好吃这种民族中心主义的思想上去了，他形容这是"与'技术—环境主义和反唯心主义'背道而驰的唯心主义原则"：

> 哈里斯……告诉我们说，猪肉是天生的美味，人们想吃猪肉……而这种强烈欲望受到一种宗教制裁的阻挠。但究竟又是什么使得猪肉比牛肉或马肉更可口呢？①

问题的关键不在于猪肉比其他肉更可口(这是对我提出的猪肉是一种好吃的肉这一论点的曲解)，而在于猪肉天生不比牛肉不可口(至于马，阿兰德忽略了它也是以色列经书所禁食的动物这一事实)。当我说一种动物不能流血、不能产奶、乘骑、放牧、驮货或者拉犁，但它仍是在人类控制之下经过5 000年选择繁育的产物，是一种潜在的可食性动物蛋白质和脂肪的宝贵来源时，我没有退到唯心主义原则上去。在长达5 000年的时间里，新石器时代的中东人都认为猪肉好吃。他们为什么改变了看法呢？答案肯定与一个事实有关，那就是整个生态环境发生了变化，并且文化和自然的生产系统以及猪在那个系统中的作用也随之而发生了变化。

① 亚·阿兰德：《适应》，载于《人类学年报》，1975年第4集第67页。

脏的结构

不管不规则的猪是反映了一种静止的脏的知觉还是反映了基础结构变化的发展过程，都存在一个是否能把肮脏完全定义为"不在适当之位"的问题。我倒乐意也来评论一下玛丽·道格拉斯理论的这个方面，因为它植根于结构主义者把他们的民族中心主义的、甚至是自我中心的思想过程强加给整个人类的精神的倾向。道格拉斯曾给我们讲述过她是怎样发现"脏就是不在适当之位"的。这个看法是她在一幢旧房的洗澡间里的时候出现的：

> 我个人对于无秩序不甚介怀。但我总也忘不了在一个洗澡间里感到的郁闷，那洗澡间就清除尘垢和油污来说整理得一尘不染。①

问题("郁闷")出在这个洗澡间是通过在两个楼梯之间的后廊两端加门而成的。

> 装饰都保持原样：维诺格拉多夫的雕像，书籍，园艺工具，一排长统橡胶套鞋。这些作为后廊的景致给人好感，但作为洗澡间——这种印象破坏了恬静。②

她根据这种体验而认识到，洁净是一种自在的效力，不是因为肮脏是对健康的威胁，而是因为肮脏对她的有序的观念构成威胁。那洗澡间是明显地不在适当之位的。"在去污、贴纸、装饰、收拾当中，支配我们的不是避开疾病的渴望，我们一心想的是积极地

---

① 玛·道格拉斯：《洁净与危险：关于污染和禁忌的概念的分析》，第2页。

② 同上。

重新安排环境以符合一种观念。"[1] 请注意这种个人印象怎样莫名其妙地获得了集体经验的地位——"我"变成了"我们"——，似乎别人都轮流到那个位置不当的洗澡间里寻求过她曾经寻求的那种特殊的恬静，并且由于同样的原因而发现恬静难以得到。既然告诉我们尘垢和油污已从屋内清除了，可以想见，道格拉斯在说到她之所以感到洗澡间其实不洁净的理由时是错误的。一些经验上的问题在这里是不能用个人自己的文化和人格的直觉知识去解决的。道格拉斯怎么知道我们也看出她发现的脏的"结构"呢？

> 鞋本身并不脏，但把它放在餐桌上就脏了；食物本身并不脏，但把炊具放到卧室里或把食物溅到衣服上就是脏；同样，洗澡间的东西放到客厅里，衣服放到椅子上，室外的东西挪到室内；楼上的东西拿到楼下，内衣当作外衣来穿等等，都是脏。[2]

看来人们在认为全人类都持有脏就等于不规则这一概念之前，应该把这些范例的民族语义置于不止是到洗澡间旅行一趟的某种事情的基础之上(见第九章)。即使道格拉斯本人也未必愿意接受不规则就是肮脏的唯一或主要的成分，如果她不得不整理一块用金表和钻石戒指装饰的细麻布的话。世界上哪里有无论在哪儿被看见都不被认为是脏的东西？哪里又有无论在哪儿被看见都永远被认为是脏的东西呢？对人类学家来说，仅仅靠冥思苦索自己肚脐眼里的绒絮就自称找到了这些问题的答案是不负责任的。

在为列维-斯特劳斯辩护时，玛丽·道格拉斯曾写道："我认为光从字面上去理解这样一位热情奔放的作者是不公平的。"[3]

---

① 玛·道格拉斯：《洁净与危险：关于污染和禁忌的概念的分析》，第2页。

② 同上书，第36页。

③ 玛·道格拉斯：《神话的意义》，收于埃德蒙·利奇编：《关于神话和图腾的结构研究》，非洲研究会专著，第5辑，伦敦，塔维斯托克出版社1967年版，第50页。

依我之见，我倒是认为这样的作者指望人们加以严肃对待却是不公平的。

与埃德蒙·利奇同行一程

要是我想证实对于结构主义关于远古或已灭绝的社会的上层建筑中难以理解的因素所作的神秘解释有必要保持更多的怀疑态度的话，最好的办法也许是指出，即使是显然简单的结构“对立”，当它建立在看来是欧美文化的众所周知的方面的基础上时，也是很不可靠的，这一类解释的最好例子是由埃德蒙·利奇制造出来的。为了证明我们的头脑确实起着二进制码的作用，证明这些密码需要得到辩证的解释和证明社会行为是密码及其解译的转换，利奇选中了铁路和公路上的交通信号作为例证。他主张交通信号是从文化上被分割为三个部分的系统：

黄

红　　　绿

这是怎么发生的呢？据利奇说，人类大脑首先选中了光谱中的两个极端即红与绿，赋予它们以“停”和“行”的意义。黄介于红与绿之间，因此被选作中介物即“小心”，意思是既不“停”也不“行”：

> 用在铁路和公路的交通信号灯上，绿表示行而红表示停……如果我们想设计另一种具有中间意义的信号，我们就选择黄色。我们之所以做这样的选择是因为在光谱里黄介于绿与红之间……颜色系统与信号系统有着同样的结构；一种结构是另一种结构的转换。①

① 埃·利奇：《列维-斯特劳斯》，第17页。

对利奇的论点来讲，红表示"停"和绿表示"行"而不是表示相反的意思，都无关紧要。结构主义的要点仅仅是：人的头脑会把光谱一分为二——在连续统一体中制造出二元对立——，会用两个极端建立对立，并且以逻辑上的中心来在两个极端中起中介作用。因此，要使我们相信铁路和公路的信号系统是一种"转换"，是一种通用的心理颜色密码——即精神结构的一种表达方式——，下列命题就必须是真的：

1. 在任何特定信号系统中，红和绿不是表示"停"就是表示"行"。
2. 除红和绿之外的颜色都不能表示"停"和"行"。
3. 黄永远表示"小心"。
4. 任何别的颜色都不能表示"小心"。

如同弗雷德里克·甘斯特已经指明的那样，利奇所举的简单的例子是令人十分惊奇的。上述命题在铁路和公路交通信号系统中一个也不能成立。与结构主义者们处理过的通常类型的实例不同的是，交通信号有一段简短然而详尽、有案可查的历史。要检验结构主义者的隐喻和转喻，不必破费钱财到遥远的丛林地区做一番旅行。交通信号的意义只有在那些不肯下功夫去研究有关文献的人看来才是神秘的。哪怕是从火车窗口往外看一看也是有益的。

所有交通信号系统在19世纪早期的英国有着共同的起源。最早的铁路货车信号是挂在柱子上的黑色臂板装置。第一条客运线（1830年利物浦至曼彻斯特）通车那天用来指示火车停车的是一面黑旗。但在夜晚，车站站长却以摇晃白色灯光为号。火车开动时，尾箱上亮着的是红灯，停车时则亮蓝灯。"因此从一开始，铁路和其他工业中就到处使用蓝灯（表示停车或危险）"。到1839年时，利物浦和曼彻斯特用红蓝两种旗号表示停车。黑色起先被选作表示"小心"的颜色，但由于显而易见的原因，黑色在夜晚无法使用。

所以夜晚就用绿灯指示小心。1840—1900年间，流行的铁路交通控制系统是臂板信号。臂板成90度时表示停车或小心，在零度时则表示通行。"无论臂板展示的是哪一面，它的颜色自然永远是红色。"① 到夜间，就在臂板上挂盏红灯，当臂板处于指示停车或小心的位置上时，红灯就显露出来。但在许多铁路，特别是铁路支线上，人们用紫灯取代了红灯。直到1900年之后黄色才成了普遍用于表示小心的颜色。但绿色闪光灯和白色半月形灯也表示小心。如果人们以为"心智"终于得以为所欲为的话，最好丢掉这种想法。在讲英语的国家普遍使用的信号系统里红色并不总意味着"停止"。"当前在一些铁路区段里一个司机可以[穿过红灯]行车几小时而甚至一次也没有被要求过停车，同样，英国司机的前辈们尾随着正在行驶的火车尾部的红色信号开下去。"② 蓝色而不是红色是在一切情况下表示"停止"的颜色。

汽车交通信号的历史又略微简单一些。但也用不上利奇那套简单的三角式区分法。底特律和休斯顿一开始用的就是红绿两色，与铁路上那种臂板装置配合着用。但在1919年的纽约，琥珀色表示去第5大街的车辆通行而去第42大街的车辆停住。绿色则表示第42大街放行而第5大街停车。时至今日纽约市仍用白色作为指示走人行道的标志，而首都华盛顿的人行道标志不是白色就是红色。在美国各地，急救车辆上现在装的都是蓝色闪光灯而不是红色闪光灯，用来告知危险或情况紧急。

对结构主义观点最不利的是这样一个事实，即现代铁路和交通信号的系统是与一系列的技术成就共同发展的，这些成就无疑会支配任何特定时期的颜色选择。甘斯特断定，利奇的系统。

---

① 弗·甘斯特：《重新思索利奇的颜色结构分析与交通控制信号中的指示分类》，载于《美国民族学家》，1975年第2期第281页。

② 同上刊，第285页。

不是任何潜在结构过程的结果，而是下列其他种种事实的结果：实用考虑与理性考虑的平衡；物质世界中的实验；颜色、玻璃和电气照明科学的进展；进化中的工业文明对交通的要求；以及房屋和街道大规模用白炽灯火照明的出现。①

说这种复杂的过程仅仅表现人类思想二元倾向，这是认为精神生活万能。迄今为止，只有幼稚的或心理失常的人才肯相信这一套。

狡猾的郊狼的例子

让我们还回到那位大师本人的著作上去。据列维-斯特劳斯讲，"神话的思想总是从意识到对立朝对立的解决迈进。"② 这些调解或解决又可能转化成新的二元辩证对照，又会产生新的调解。为了解释为什么北美印第安人的神话把超自然的诡计多端者比拟为郊狼或大乌鸦，列维-斯特劳斯建立起农业与战争之间的一种对立，作为生与死的对立的类比（农业维持生存，战争导致死亡）：

农业：战争：生存：死亡

农业：战争的调解物被说成是狩猎（因为狩猎是针对动物的维持生活的战争）。农业与食草动物相关而狩猎与食肉动物相关。这导致一个新的对立：食草动物：食肉动物。这一对立的调解物是一种食腐类动物，它们不杀所食之物——这就是郊狼或大乌鸦。

① 弗·甘斯特：《重新思索利奇的颜色结构分析与交通控制信号中的指示分类》，载于《美洲民族学家》，1975年第2期第284页。

② 克·列维-斯特劳斯：《结构人类学》，第224页。

因此大乌鸦和郊狼调解生与死，行善的同时又做恶，从而有时它们狡猾，有时又成为环境的牺牲品。

这种解释是否为研究郊狼之所以狡猾的问题提供了一种似乎讲得通的或简洁的方法呢？绝未提供。事实上郊狼主要还不是食腐动物，而是猎捕野兔、野鼠、家鼠、鸟类、豪猪、小鹿和其他许多小动物的狡猾的食肉动物。腐尸只占它们的食物的1/4。① 关于郊狼的一个突出的客位事实是，它不是食腐动物而是一种投机的动物。无论印第安人的观察者还是非印第安人的观察者，都一致认为郊狼是一种极端狡猾的食肉动物，它不得不以机巧来弥补其个小之不足。西部地区的牧羊人普遍认为郊狼是一种威胁，比狼更难剿灭——"因为它们生性机警并且具有适应性"。② 郊狼是"内华达州最难用套索捕捉的动物之一"，而且"由于它的……适应能力和诡诈，尽管人们费力扑剿，它仍会生存下来"。③ 在西部放牧人的打击下，郊狼正进入市郊，主要城市地区见到郊狼的报告日益增多。

郊狼经常跟在大个儿的食肉动物身后，伺机偷取一部分猎物。当一头熊捉到一只动物时，郊狼会突然窜出，狠咬熊腿，当受惊的熊松开叨着的猎物时，郊狼就席卷猎物狂奔而去。卡哈兰评论说，"在观察过许多郊狼之后，我真相信它们时常具有某种幽默感。"④ 郊狼的狡猾本性甚至在生物学命名系统中赢得了一席之地，其亚种名称为：⑤

---

① 维克托·卡哈兰：《北美洲的哺乳动物》，纽约，麦克米兰出版公司1947年版，第250页。

② 维·卡哈兰：《北美洲的哺乳动物》，第253页。

③ 尤金·霍尔：《内华达的哺乳动物》，伯克利和洛杉矶，加州大学出版社1946年版，第243页。

④ 维·卡哈兰：《北美洲的哺乳动物》，第249页。

⑤ 尤金·霍尔和基思·凯尔森：《北美洲哺乳动物》，纽约，罗纳德出版社1959年版，第834页。

Canis latrans frustrior＝诡诈的郊狼
Canis latrans cagottis＝狡猾的郊狼
Canis latrans clepticus＝行窃的郊狼
Canis latrans impavidus＝大胆的郊狼
Canis latrans vigilis＝机警的郊狼

除非有某种理由说明为什么北美印第安人在辨认"狡诈"型动物上比欧美的自然学家低能，否则列维-斯特劳斯关于为什么北美印第安人把郊狼视为诡计多端者的解释必然被人们当作复杂的手法而放弃，因为它所能起到的唯一作用就是使人们的注意力离开明显的和可能存在的事物，转向模糊的和不可能存在的事物。(同样的结论也明显地适用于大乌鸦——这也是一种声名狼藉的"狡诈的"东西。)

一目了然的事情

我选择列维-斯特劳斯与蛤蜊的事例作为结构主义理论主体的最后一个范例。据列维-斯特劳斯讲，在贝拉贝拉人[①]中发现的某些神话，如果不视为在齐尔卡廷人中发现的某些神话转化的对立物的话，就无法加以解释。贝拉贝拉人生活在英属哥伦比亚沿海，奇尔科廷人则是他们远在内陆地区的邻居。列维-斯特劳斯称奇尔科廷人神话为"正式的"说法，他是这样叙述的：

一个太爱哭的男婴孩被一只猫头鹰拐走了……。那位神通广

① 约翰·拉思告诉我，贝拉贝拉人讲海尔楚克语，它属于北瓦卡什语。既然海尔楚克语是非贝拉贝拉人的一些居留地的人讲的，贝拉贝拉人应当称为贝拉贝拉海尔楚克人。

大的巫师待他很好，使他很快乐。这样，当小男孩长大后又被他的朋友和父母找到时，他起先还不愿跟他们走，当他最后被说服而逃走时，那猫头鹰就对这伙飞走的［原文如此］人穷追不舍。那男孩把山羊角套在手指上象爪子一般地挥舞，终于吓跑了猫头鹰。他把所有的角贝壳都带走了……而猫头鹰曾是这些东西的唯一所有者。就是从那时起，印第安人才有了他们视为最珍贵的财物的角贝壳。①

据猜测，这个神话影响了贝拉贝拉人，并在这个过程中经历了一系列的辩证转化。贝拉贝拉人的神话是这样的，我们还用列维-斯特劳斯的话叙述：

> 一个太爱哭的女孩或男孩被一个食人的超自然的生物——通常是个女妖，叫夸瓦卡(Kawaka)——拐走了……。为了从这吃人女魔的手中挣脱出去，这女孩或男孩按照一位超自然的帮助者的指导，开始收集夸瓦卡挖来的蛤蜊的吸管(我认为正确的动物学名称应叫“体管”②)——也就是夸瓦卡不吃而扔掉的这些软体动物的一部分。当这位男主人公或女主人公把这些吸管缠在手指尖上向那女魔舞动时，那女魔竟被吓得跌下陡峭的山岩摔死了……
>
> ……那小孩的父亲因此而得到了那女魔先前占有的所有财产。他把这些财产分发众人。赠财宴的由来由此得到解释。

---

① 克·列维-斯特劳斯：《结构主义与生态学》，1972年在巴纳德学院进行的一次讲演，收入安德鲁·维斯编：《人类学读本》，康涅狄格州吉尔福德，杜什金出版社1975/1976年版，第8页。

② “吸管”是正确的术语，“体管”指头足纲动物中存在的结构。

列维-斯特劳斯强调这样一个事实，即贝拉贝拉人传说中的食人女魔是被某种无害而且微不足道的东西——也就是蛤蜊的吸管吓死的。列维-斯特劳斯认为这些吸管构成了奇尔科廷人传说中不曾出现的一个自相矛盾的情况。任何人都能理解为什么那个猫头鹰巫师会被山羊角吓死。山羊角锋利坚硬，活象是爪尖。但只有结构主义者才能解释为什么象蛤蜊吸管这样无害的东西居然能吓坏一个女魔。列维-斯特劳斯通过他以前在纽约市旅居期间，而不是在贝拉贝拉人当中观察到的蛤蜊解剖情形，提出贝拉贝拉人神话的基本的自相矛盾，内容如下：

> 它为什么一个比常人大一倍的强大的女魔竟会被这种无害而且微不足道的蛤蜊吸管所吓倒呢？——这些用来供某些种类的蛤蜊吸水和排水用的、柔软的、象鼻状皮质漏斗（顺便提一下，用它捏住蒸熟的贝类去沾奶油酱是非常得心应手的，那是我多年前住在纽约时能在时代广场附近吃到的一道佳肴。）——这是贝拉贝拉人神话所无法解释的现象。①

问题：为什么一个强大的女魔竟会在她打算吃掉的牺牲品往她脸上甩去一点皮质蛤蜊吸管时被吓坏了呢？回答：蛤蜊吸管并非真是蛤蜊吸管，而是山羊角的辩证对立物！

> 每当一个神话的特定说法中出现了与另一种说法“不吻合”的细节时，最大的可能就是偏离正轨的说法试图讲述正式说法的对立面，而那正式说法存在于别处，往往离产生另一个说法的地方不远……。在眼前这个例子中，正式说法的地点容易确定，它属于奇尔科廷人……

---

① 列维-斯特劳斯，《结构主义与生态学》第8页。

照列维-斯特劳斯的说法，有规律的神话转化总是相邻的民族听了对方的传说之后对之加以辩证改造的结果。

听者从邻近部落的讲述者那里……模仿一个神话，同时又有意或无意地按预先规定好的路线对之加以改形。他们对那个神话的欣赏一点也不亚于他们的邻居，同时他们还要重新塑造那个神话以求将其变为自己的东西。①

因此当贝拉贝拉族的讲故事者"力图想出"坚硬、能伤人而且锋利的山羊角的"对立物"时，柔软、无害的皮质吸管的说法就在贝拉贝拉人中产生了；而当奇尔科廷族的讲故事者"力图想出"柔软、无害的皮质吸管的"转化物"时，山羊角的说法就保留下来了。

照列维-斯特劳斯的看法，如果一个神话中的某个部分在从一种文化到另一种文化的讲述中被改造的话，那么其他所有部分也必然会经历类似一套的一致的结构变动，他认为，通过把奇尔科廷人的和贝拉贝拉人的神话分解成"手段"和"目的"，可以看出以羊角和吸管为要素的一套对立。羊角和吸管分别是达到占有猫头鹰的角贝壳和夸瓦卡的财富这一目的的手段。由此而引出了另一套假设的对立：羊角来自陆地；羊角得到了来自海洋的贝壳；蛤蜊吸管来自海洋，蛤蜊吸管得到了来自陆地的财富。

现在，我们手头所有关于这个夸瓦卡，或夸扣特尔人所谓的德宗诺克瓦（Dzōnokwa）的神话和仪式的资料都指明一个事实，即她的财富来自陆地，因为它包括铜盘、皮毛、皮衣和干肉。

请注意在奇尔科廷人和贝拉贝拉人讲述的故事里都有海上和

---

① 列维-斯特劳斯：《结构主义与生态学》，第9页。

陆地上的成分，而这些成分也都是从目的到手段和从手段到目的的转化。先看看海上的成分：奇尔科廷人的角贝和贝拉贝拉人的蛤蜊吸管是海上的目的对海上的手段。列维-斯特劳斯声称这种转化的逻辑是由以下事实决定的：即蛤蜊吸管无用而且不可食，而角贝则是宝贵的，因为奇尔科廷人用它们作贝币。"角贝壳是来自海中的最有价值的物品，而蛤蜊吸管连作为食物的价值也没有：神话中仔细地指出女魔不吃它们。"

下面看陆地方面的成分：奇尔科廷人的羊角，贝拉贝拉人的财富，这是陆地手段与陆地目的的对立。这种对立的逻辑是来自陆地的没有价值的羊角成了女魔财富的一部分，恰似没有价值的海上产物——蛤蜊吸管——在猫头鹰的财富里再现为有价值的角贝一样。仅有的一点联系就是上面所引述的，贝拉贝拉人所列的女魔财富的清单中包括"铜盘、皮毛、皮衣和干肉"。其中并未提到山羊角。列维-斯特劳斯在财富中勇敢地加进了羊角，理由是馈赠财富中肯定也包括我们在博物馆中看到的，由西北沿海民族用山羊角雕刻出的一些美丽而值钱的汤匙。一旦羊角以值钱的汤匙的形式跻于女魔的财富之列，我们就能理解为什么羊角和蛤蜊吸管是两个神话中作为手段而互相对立的特定项目了：

> 山羊角不适合营养消费，但它们可以被塑造和雕刻成我们在博物馆里看到的那些重要仪式上使用的大小勺匙。作为汤匙的性能使得它们能够成为财富的一部分。它们虽然不能食用，却能象蛤蜊吸管那样为把食物送到吃饭人的嘴边提供了一种方便的手段(文化的而非自然的)。①

同样地，我们能够清楚地理解为什么蛤蜊吸管和角贝——在

① 列维-斯特劳斯：《结构主义与生态学》，第9页。

贝拉贝拉和奇尔科廷人讲述的故事中分别出现的两种海中成分——在前者的故事里作为手段而在后者的故事里作为目的形成对立。

> 作为财宝的角贝壳是一种不适于食用的软体动物的**凸状坚硬外壳**（上面实际上没有肉），而空吸管则是另一种在沿海民族的食谱中占突出地位的软体动物的**柔软内脏**的一部分。然而，蛤蜊吸管本身却没有任何食用价值并且是作为某种反常的附器而露出的，显眼却无用途。因此，它们由于与角贝壳在内陆人中的地位既对立又有联系这一原因而很容易被"神话化"，那些内陆人珍重角贝而不可得之，而沿海的人则拥有蛤蜊却不珍重其吸管。

现在我要证明这些对立完全是存在于列维-斯特劳斯的脑袋里的。虽然在一个贝拉贝拉人的神话里的那个女魔确实不吃蛤蜊吸管，但说那神话里女魔扔掉的吸管是无害、微不足道和柔软的，这是错的；说用它们"捏住蒸熟的贝类去沾奶油酱是非常得心应手的，那是能在时代广场附近吃到的一道佳肴"，这也是错的。关于女魔扔掉的蛤蜊吸管"没有任何食用价值"的说法也是错的，关于贝拉贝拉人不珍重这些或其他蛤蜊吸管的说法还是错的。而且，为人所知的贝拉贝拉人神话中根本就没有讲到过女魔的财富中包括山羊角或山羊角做成的汤匙，或仅仅是陆地上的财富。

贝拉贝拉人神话的主要材料来源是由弗朗兹·博厄斯以《贝拉贝拉人传说》(1932)为题出版的一本故事集。这个集子在"卡瓦咖(K!āwag!a)的传说"这一副标题下收进了五个神话。第一个也是最长的一个神话与爱哭的小男孩、蛤蜊、杀女魔或第一次赠财宴的由来等根本无关。相反，它讲的是一位酋长救了夸瓦卡的儿子的命，因而被这感恩图报的女巨人酬以上面提到的具体财物——"铜

盘、皮衣、山羊和干熊肉"(还有哨子和雪松树皮饰物)。故事以那位酋长变成第一个食人的舞蹈者而结束。这是五个贝拉贝拉故事中唯一提到了女魔财富的具体内容的故事——等会儿我还要说到这一点。

至于其余的神话,只有第二、第三和第四个提到吸管是杀死一个女魔的工具。但第三个神话里讲那女魔的死导致了一桩不是解释赠财宴的起源而是解释青蛙的起源的事件。在第四个传说里,女魔之死没造成任何后果,而第五个(就象我指出过的,也同第一个一样,没有关于蛤蜊吸管的事件)也仅以女魔之死告终。第三和第四两个神话都没提到女魔是否扔掉蛤蜊吸管。这样就只剩下第二个传说,这个集子中的五个贝拉贝拉人关于夸瓦卡的传说中只有这一个既讲了女魔扔掉吸管,又讲了她被吸管吓死,还提到了赠财的事。这第二个传说被列维-斯特劳斯认为是"较为发达的贝拉贝拉人的传说"。因此,照列维-斯特劳斯自己的构想,它应包含所谓辩证转化的最好的证明。我在此将其全文转述如下:

夸瓦卡被吓死的故事

(由奥兹老人向乔治·亨特讲述)①

有个叫拉夸的女人住在胡涅。她有个小女儿。一天夜里,小孩开始大哭,她妈妈哄不住她。到了深夜她母亲睡着之后,这个女孩走出房子想去找外婆。她正一人往前走时,遇见一个老太婆叫她。她以为那就是外婆,可那陌生的女人把她拎起来扔到背在背上的一个大筐子里。她这是让夸瓦卡给弄走了。

① 此故事因系实地调查所得,故其中人名地名皆用海尔楚克语记音,颇难以汉译准,这里将其译法与原文音标并列出来,供学者参考:1.拉夸:L!a'gwag'ilaqgwa,人名;2.胡涅:Xune's,地名;3.夸瓦卡:k'!a'wag!a,人名;4.罗胡力:LōxulilEmga,人名;5.马昆:Ma'g!uns,人名。——译者注

这个夸瓦卡上了一座山，进了自己的屋。她把小女孩拎到筐外，任她在屋里到处走。突然，小女孩听见有人喊她，她看见有个女人坐在地板上。那个女人的上半身跟我们的一样，但下半身是石头。她名叫罗胡力(满屋子滚的女人)。她说，"小心点，别吃她给你的荚蒾浆果，那是动物和人的眼珠子。如果吃了，你也会变成半截石头身子了。她还会给你肥山羊肉，这你可以吃，这不会伤着你。每天早晨，夸瓦卡都到海边去挖蛤蜊，回到家后她就都吃了，就是不吃吸管，会把它们都扔掉。你把它们拣起来，缠在手指上，当她沿陡峭山径爬上来时你就伸出一根缠着吸管的手指来。你看出她被吓着时，就把别的手指也都伸出去，再看她会怎样。把这小兜挂在下巴底下，让荚蒾浆果掉在兜里。"小女孩照她得到的嘱咐去做了。第二天当夸瓦卡背着满满一大筐马蛤来到山上时，小女孩伸出了一根手指。夸瓦卡非常害怕，摇摇摆摆地往后退。然后小女孩把手指都伸了出来，夸瓦卡就滚到山下摔死了。然后，那个半截石头身子的女人叫女孩把屋里所有的财宝装了一些放到一只小箱子里提回家去。"然后告诉你爸爸马昆、同部落里的人到这来，把所有的东西都搬回家去。"女孩走到人们常来打水的地方，不久她妹妹提着水桶来了。她让妹妹告诉妈妈说她就在水泉边坐着呢。当妹妹回家一说她见到了丢失了的姐姐时，她妈妈就用火钳子打她，还说"我不许你拿我那死去的女儿寻开心。"那妹妹就请母亲跟她走，去看看她讲的是不是实话。后来她们找到了丢了的女儿，那女孩把经历如此这般地向妈妈讲了一番。她爸爸同部落里的人把夸瓦卡房里的财物都搬了出来。他们甚至把那半截石头身子的女人也搬下了山，但走到半路又把她丢开了。然后那女孩的爸爸用他得来的财物举

行了一次盛大的赠财宴。①

请注意，这个神话说那女魔每天早晨都去挖蛤蜊，把它们装进筐里，攀上陡峭的山径，在她死去的那天早上，她筐子里装的已详细说明是"马蛤"。什么是马蛤呢？

马蛤(又叫马颈子)不是列维-斯特劳斯曾在时代广场享用过的那种属于贻贝科的软壳沙海螂，而是一种有八英寸长、四磅重的硬壳蛤蜊(Tresus capax Gould)。一位知名作家对马蛤及其吸管的描述是这样的：

> 它当然从来也不能把巨大的吸管全部收进壳内。……吸管被一层粗糙的褐色外皮保护着，而且顶端还有两块用以堵住开口的尖角阀瓣……粗灰的外壳终生覆盖着瘢痕累累的带褐色的角质层，显出一副虫蛀的模样。隆起的肉体通常混着泥污从张开的丑陋外壳中的吸管尾端探出。正是在身体的这个部位上长出因过分长大而盘绕着的吸管，粗糙，呈褐色，泥水斑斑，有个尖角状的顶端。②

据约翰逊和斯努克讲，马蛤的吸管能把水喷射到离沙土三英尺高的地方。上述事实明显地驳斥了那种宣称贝拉贝拉神话中的吸管微不足道和柔软(其实是有尖角的)的论调。

那么说吸管无任何食用价值的论调是怎么回事呢？印第安人和非印第安人的行家们都广泛地证实过马蛤吸管的可食性。尽管有些人喜食马蛤而另外一些人讨厌它们(就好象许多纽约人不愿品尝列维-斯特劳斯的"美味的"沙海螂一样)，但所有吃马蛤的人都一致认为吸管是能吃的（尖角除外）。还有人认为那是最好吃

---

① 弗·博厄斯：《贝拉贝拉人传说》，美国民族学会研究报告，1932年第25期第95—96页。

② E·吉本斯：《追踪心爱的扇贝》，纽约，麦凯出版社1964年版，第186页。

的部分。

> 可吃的绝大部分主要在那长长的肌肉质吸管上，这是现今挖蛤蜊的人肯吃的唯一部位。①
> 人们把粗大丑陋的吸管揪下来但不扔掉，因为许多人认为这是马蛤身上最好的肉。有些人珍视这些蛤蜊为的就是吃它们的吸管而把其他部分都扔掉，但我认为这是对一些极好食物的犯罪式的浪费。②

那么说贝拉贝拉人自己并不珍视马蛤吸管的论调又是怎么回事呢？问一下贝拉贝拉人自己，就可以检验这一主张。约翰·拉恩和珍尼弗·古尔德女士分别是海尔楚克文化教育中心的语言学家和助理研究员，他们在回答我的询问时写道："根据五位熟谙我们海尔楚克传统方式的提供消息者的看法，马蛤及其吸管是可食的。"在拉恩先生和古尔德女士的安排下，我还得到机会，通过与提供消息的贝拉贝拉人面谈而亲自证实了上述结论。

只要我们知道了用来吓死女魔的吸管的大小，我们就清楚地知道贝拉贝拉族的讲故事者没有必要为了使吸管更有杀伤力而有意或无意地将其想象成山羊角的对立物。关于吸管的杀伤效力的一个完全可以自圆其说的解释就是这个大器官与阳具相似。在加拿大和美国新定居下来的美洲人把硬壳蛤蜊称为马颈子时，他们无疑是在用一种委婉的说法来表示一条大男根。但在海尔楚克语里，阳具的含义就很明显，我感谢约翰·拉恩帮我证实了这一相当明显的假设。他说："马蛤的吸管可以用/ʔnik'/这个词来表示……。

---

① 罗伯特·格林戈：《加州印第安人的贝类食物》，载于《克娄伯人类学学会论丛》，1952年第7辑第67页。

② E·吉本斯：《追踪心爱的扇贝》，第187页。

碰巧，在居住在贝拉贝拉、克莱姆图及里弗斯因莱特的人们当中，/ʔnik'/确实就是指'男根'的词。"

既然列维-斯特劳斯自己已经指明上面讨论过的神话叙述是"较为发达的说法"，看来就没有必要再拿出别的证据来证实这里所说的吸管既不是微不足道也不是无任何食用价值了。但我在准备反驳列维-斯特劳斯时，知道他会以其他两个提到"蛤蜊"一词的神话说法中都没具体说明是哪种蛤蜊为由来进行辩解，因此我还是格外加了小心。于是我寻找了除博厄斯的《贝拉贝拉人传说》之外的关于夸瓦卡的贝拉贝拉人神话材料。我找到了没有被列维-斯特劳斯利用过的另外两个提到蛤蜊和女魔的贝拉贝拉人神话。其中由罗纳德·奥尔森收集到的那个神话确认了涉及一种非常大的蛤蜊的观点：

> 一天早晨，吃人的女人背着她的筐子出门去了。当她晚上回来时，背回一满筐女神蛤。她把女神蛤搞熟，给了那个老太婆一些，自己吃了一些。但她给小姑娘的那些女神蛤，小姑娘却没吃，而是丢在小筐子里了。第二天又发生了同样的事，但那老太婆对小姑娘说，"等你看见她来时就把蛤颈套在手指上。当她进屋时，就挥舞起手指来吓唬她。"小姑娘在门口遇见那个女巨人，就朝她摇动手指。那食人魔被吓坏了，在设法逃跑时跌倒了，滚下山崖，摔死了。①

奥尔森搜集的这个神话说法中所提的女神蛤(Panopege-nerosa)比马蛤还要大，其吸管长达四英尺，可能是世界上最大的潮间地带双壳类动物。

---

① 罗·奥尔森：《关于贝拉贝拉夸扣特尔人的笔记》，载于《人类学记载》第14集，加州大学出版社1955年版，第339页。

我找到的第二个神话说法也讲到了马蛤。据梅布尔·汉齐特夫人这位能讲英语和贝拉贝拉海尔楚克语两种语言的人所述，其主要情节如下：

> 于是她[老太婆]告诉小孩扯下马蛤吸管的尖头，好在下次那怪物挖蛤回来时吓唬她。那小孩便把它们由里朝外地翻过来，口中还念念有辞。……于是那妖怪先求她别这样做，说“我害怕它们”，然后就仰面摔倒下去。最后妖魔被找到时已经死了。①

汉齐特夫人的说法增添了两个细节：套在手指上的只是吸管的“尖头”而且被里朝外地翻过来了。约·拉思和珍·古尔德对汉齐特夫人及其丈夫采访（我参加了其中的一次）后产生了一种解释，即吸管尖头被扯下来并且里朝外翻，是因为在一定季节里尖头的内壁是红色的。这种颜色是由一种海洋微生物的出现引起的，它能造成一种通称为赤潮的海洋上的毒雾。因此，汉齐特夫人所讲的传说里的想象直接表示着一副有毒的血红色尖爪。我有理由认为这肯定证明列维-斯特劳斯那种“有害的”山羊角与“无害的”蛤蜊吸管之间的辩证对立是错误的。

应该承认，《贝拉贝拉人传说》的“发达 的说 法”里没有提到把有毒的尖头里朝外翻过来的内容。但这种遗漏极可能是博厄斯搜集他那贝拉贝拉神话的方式所造成的人为结果。我们将会看到，那本书几乎不是严密控制之下的调查的结果。即使汉齐特夫人的说法被证明具有个人风格，那也说明了提供消息的贝拉贝拉海尔楚克人的一种倾向，即赋予马蛤吸管以致命效力而与假设的与山羊角的对比无关。如果关于女魔的假说是可靠的，那我们就可以有充

---

① S·斯托里和J·古尔德：《贝拉贝拉人讲述的贝拉贝拉故事》，英属哥伦比亚顾问委员会项目，1968—1969年。不列颠哥伦比亚省维多利亚，印第安人顾问委员会1973年版，第43—44页

分的信心认为那女魔被摔死并不是因为她受到了作为山羊角替代物的那种皮质的、小而无害的东西的攻击，而是因为她受到了尖角状的、三英尺长的、血淋淋的男根的攻击。

结构主义有助于思考吗？

关于这一点我所提出的观点①都与列维-斯特劳斯的答复②一道刊登在《人类》杂志上。那个答复为我们观察处在有控制的条件之下的结构主义逻辑提供了一个机会。虽然列维-斯特劳斯借此机会又审查了另外一系列更广泛的对立面，但我将把注意力只集中在他对于蛤蜊吸管是否是山羊角的辩证对立物和贝拉贝拉人神话中的女魔财富是否完全由陆地成份构成这两个问题的回答上。

列维-斯特劳斯针对"发达的说法"指的是马蛤吸管，从而他要解释无害的吸管杀死了女魔这一矛盾的企图均属徒劳这一论证作出了什么样的辩护呢？他的辩护使人对于结构主义方法的完整性产生了疑问。

他先从计算蛤蜊一词在博厄斯收集的贝拉贝拉人传说中出现的次数开始。他注意到，在三个有关的传说里，只有那个"发达的说法"点出了"马蛤"。他争辩说，这决不是博厄斯及其夸扣特尔人助手乔治·亨特未能直接了解事实所造成的疏忽，因为"博厄斯和亨特都是一丝不苟的翻译者。"因此，其他两个传说中的女魔都不是被马蛤杀死的。

但是，说博厄斯或亨特是所有贝拉贝拉人神话的一丝不苟的

---

① 马·哈里斯：《列维-斯特劳斯与缀锦蛤》，载于《人类》，1976年第16期第5—22页。

② 克·列维-斯特劳斯：《结构主义与经验主义》，载于《人类》，1976年第16期第23—39页。

翻译者，这绝对是错的。亨特讲夸扣特尔语而不是贝拉贝拉语。如同博厄斯在《贝拉贝拉人传说》的前言中所写的："[夸扣特尔语与贝拉贝拉语之间的]方言差别显得如此之大，以至于他[乔治·亨特]只能部分地听懂这种语言，虽然他在搜集词汇与语法的比较材料上所做的工作具有很大的价值。"① 亨特之所以遇到这个问题，原因在于贝拉贝拉语并非象博厄斯所认为的那样是夸扣特尔语的一种方言，而是一种完全独立的语言。

列维-斯特劳斯力求以他掌握的那点知识而自慰：第一个和第二个夸瓦卡传说是亨特从一个叫作奥兹的提供消息的贝拉贝拉人那儿听来的，而后者"多年住在鲁珀特堡并讲一口流利的夸扣特尔语"。这也是不对的。贝拉贝拉海尔楚克人都记得奥兹，他不是他们中的一员。他是个娶了一个贝拉贝拉妇女的夸扣特尔人。因此他是否有能力对贝拉贝拉人神话作出一丝不苟的可靠的说明还是大有疑问的。

《贝拉贝拉人传说》是借以建立关于贝拉贝拉人精神生活的理论的一种脆弱的基础，因为我们缺少一个用母语讲述的神话的原本。由于轻率而造成"蛤蜊"和"马蛤"的差别，这一事实恰恰说明我们不能轻信《贝拉贝拉人传说》中每一个词都具有确实性。如同列维-斯特劳斯得意洋洋地指出的那样，在神话的"发达的说法"里没有讲那女魔天天挖马蛤，只是讲她挖蛤蜊。但在上下文中，那女魔每天早晨从海滨背回"她那装满了马蛤的大筐"这一点是显而易见的。列维-斯特劳斯不肯承认《贝拉贝拉人传说》是对任何事情都作不出坚实结论的靠不住的基础，却力图使发达的说法中关于蛤蜊的模棱两可的说明变成对自己有利的东西。尽管女魔死去的那天她筐里装的满是马蛤，所有神话讲到挖蛤的其他几段情节中都是说

---

① 弗·博厄斯：《贝拉贝拉人传说》，第Ⅶ页。

她挖蛤蜊，因此，那女孩使用的只能是蛤蜊吸管，而不是马蛤吸管，因为她从地板上捡起的是头天剩下的蛤蜊吸管！换言之，神话中指明女魔筐里装的是什么的那一天被看作一个例外。不知为什么，列维-斯特劳斯却知道在所有别的日子里那筐里装的都不是马蛤！

但如何解释奥尔森和汉齐特的两种说法呢？列维-斯特劳斯不承认奥尔森在1955年提到的女神蛤，因为远在奥尔森做实地调查之前的1923年，"整个贝拉贝拉文化已经消失"。但这对于神话的回忆却未必适用，因为汉齐特夫人到20世纪70年代还在讲她的神话。实际上，汉齐特夫人才是唯一真正讲两种语言的提供消息的贝拉贝拉人，她作为贝拉贝拉女魔传说的讲述者的权威地位是无可争议的。但列维-斯特劳斯却以为他比汉齐特夫人更了解贝拉贝拉人会让他们的女英雄怎样去杀死女魔，尽管列维-斯特劳斯不得不求助于亨特用夸扣特尔语翻译过来的材料，而汉齐特夫人——其家庭声称拥有讲述这一传说的权利——所讲的却是从她的父母和祖父母那里世代传下来的。列维-斯特劳斯宣称汉齐特夫人的说法是脱离常规的，说它"属于该群体，但不能代表该群体"！

紧接着，列维-斯特劳斯又抛出了博厄斯在里弗斯因莱特搜集到的并在1985年用德文发表的另一个贝拉贝拉夸瓦卡神话。在这个神话里，主人公用在手指上缠蠔须——足丝——的办法吓死了女魔。因为这些神话有时提到马蛤，有时只说是蛤蜊、贝类甚至是蠔子，所以要讲那女魔被确定的某种蛤蜊所杀死就犯了致命的错误。只有被猖獗一时的"作为新马克思主义奴性病的经验主义"搞得头脑退化了的人，才要去争辩这些神话中涉及的是否是某个特定的器官，甚至是否是某一特定的动物科。

与哈里斯的想法相反，这些神话与作为新马克思主义奴性病的经验主义风马牛不相及；它们没有使自己的内容一成不变，

没有以僵化的方式确定一种独特的双壳类的某个特定的器官。它们利用一个话题，其中产生出各种不同的经验上的实例，既有单独的器官，也有各不相同的、甚至属于不同科动物的其他器官。①

果真如此的话，那么也许只有脑力处于最大衰弱的边缘上的人才敢于提醒列维-斯特劳斯，正是他把奇尔科廷人与贝拉贝拉人转换的问题变成了蛤蜊吸管对山羊角的问题。很明显，如果这位结构主义之父着手证明从一套不可具体说明的器官或动物构成了另一套不可具体说明的器官或动物这一辩证转换，那么无论是我还是任何别的人就都不会愿意浪费时间来反驳这种高明的无稽之谈了。

我们现在面对的问题是，是否有必要为了理解贝拉贝拉人神话中杀死女魔的某一个方式或者是所有的方式而去寻找结构主义的结构。一旦器官的种别从蛤蜊吸管被换成漫无边际的一系列别的东西，就没有必要再去探寻深奥的对立和神秘的转换了。一个简单的事实脱颖而出：那女魔是被讲故事的人认为可能使人害怕的某种附器吓死的。当那女魔见到螺须而大惊失色时，结构主义的全套把戏就露馅了。

"你拿的是什么东西？我从没见过这样的东西，我害怕它"。很清楚，那女魔是被某种陌生的东西——小的或大的，软的或硬的——吓坏了。是的，无庸置疑，神话是"利用一个话题"。这话说到点子上了。贝拉贝拉人的讲故事者有足够的机智去不断发明用奇怪的东西吓死女魔的新奇有趣的方式。他们不需要那种在小小的结构主义者列维-斯特劳斯看来存在于他们头脑之内的想象力的

① 克·列维-斯特劳斯：《结构主义与经验主义》，第28页。

帮助。

如果问题不限定在"为什么是蛤蜊吸管?"而是"为什么是海生动物?"上,那就太平庸而不值得注意了。象贝拉贝拉族这样生活在海边的人用海生的怪东西来吓唬女魔;象奇尔科廷族这样不熟悉蠔子或蛤蜊身体构造的人则用他们自己所熟悉的动物的某个部分去吓唬怪物。二者都没有"脱离常轨"。二者都不是"自相矛盾的事物"。全部问题以及对这些问题的想象中的解决都只存在于列维-斯特劳斯的头脑中而不在他头脑以外的什么地方。

还有一个问题就是那些分赠的财富,以及列维-斯特劳斯为支持他认为这些财富,包括用山羊角制成的汤匙,完全由陆地上的东西构成的论点而列举出来的证据。现在我们面前出现了总共六个有关夸瓦卡的贝拉贝拉人故事。如果说有哪一个故事提到这些财富是杀死女魔的成果,但也没有详细说明只是陆上的财富或山羊角汤匙。列维-斯特劳斯是如何得出这种看法的呢?他注意到在他原来专门用来说明贝拉贝拉女魔的财富都是哪些东西的那段文字里含有"这个夸瓦卡,或夸扣特尔人所谓的德宗诺克瓦"这个短语。在我看来,这个短语清楚地表明了这样一层意思,我们关于贝拉贝拉财富内容的知识应该建立在关于德宗诺克瓦的夸扣特尔人的神话的基础上,而不应该建立在关于夸瓦卡的贝拉贝拉人的神话的基础上。换言之,列维-斯特劳斯在这里明确地承认,由于贝拉贝拉人的神话中没有他想找到的内容,因此他就到夸扣特尔人的神话中去任意寻找了。

> 众所周知,博厄斯所发表的贝拉贝拉人传说首先是来自鲁珀特堡和里弗斯因莱特,那里是夸扣特尔人的领土或者说是夸扣特尔人起主要影响作用的地区……。由此而产生的结论就是,为了正确地解释这些神话,人们应该考虑的是夸扣特尔神

话，而不是更往北去的那个地区［即贝拉贝拉］的神话。①

接下去列维-斯特劳斯就大言不惭地指出，在夸扣特尔人的神话里德宗诺克瓦的财富确实被描述成纯系陆地上的财富。对此，我从来也无意加以否认。但是，如同列维-斯特劳斯所说，我在引述他所讲的“我们手头所有关于这个夸瓦卡……的资料都指明一个事实，即她的财富来自陆地……”等话时，有意删去了“这个夸瓦卡，或夸扣特尔人所谓的德宗诺克瓦”这一短语。我之所以这样做是因为含有这一短语的那段话开头讲的是“我们仅限于贝拉贝拉人和奇尔科廷人的神话……”。我当时和现在都以为摆在我们面前的问题是解释贝拉贝拉人的神话，而不是夸扣特尔人的神话！如果列维-斯特劳斯的意图是通过分析夸扣特尔人的神话来证实结构主义方法的话，我想他就不该说他要分析贝拉贝拉人的一个神话。但人们也许感到奇怪，为什么他不从一开始就照自己的意见去考虑夸扣特尔人的神话呢？为什么要把贝拉贝拉人扯进来呢？这一问题的答案在于根本就没有一个讲女魔被蛤蜊吸管杀死的夸扣特尔神话！

这样，列维-斯特劳斯在缺少一个必不可少的兼有女魔、分赠财物和死于蛤蜊吸管等事件的夸扣特尔人神话的情况下，实际上是通过把夸扣特尔人故事中的因素与贝拉贝拉人故事中的因素合在一起的办法编造出一个这样的神话。这显然不是一个称得起是人类学科学的神话分析的事例，而是一个地地道道的为了诱骗我们相信一种说法而编造神话的例子，这个说法就是：我们需要结构主义，以便理解人们是如何思考的，可是事实上，结构主义只是教导我们结构主义者是如何思考的。

这一切都不是否认人类可能有某种由基因决定的辩证地组织

① 克·列维-斯特劳斯，《结构主义与经验主义》，第30页。

自己思想的倾向。但是，这种固定的倾向永远解释不了社会文化进化中出现的思想和行为特征的复杂的趋同和趋异的现象。如同被社会生物学所强调的人类天性的诸方面一样，"二元论"充其量只能解释相似性。因此，按照马克斯韦尔的"目标取向"标准，结构主义是一种相对而言的先天发育不良的策略。问题还不止于此。坚持事物越变化就越相同的观点不仅贬低了我们理解世界的愿望，而且玷污我们为改变世界而进行的斗争。

第八章　结构马克思主义

结构马克思主义是一种把结构主义的见解与辩证历史唯物主义的见解结合在一起的研究策略。结构马克思主义者对文化唯物主义者竭尽蔑视之能事，称后者是"机械的"、"庸俗的"和"所谓的马克思主义者"。但他们所阐述的结构主义又公然无视作为研究上层建筑的真正马克思主义方法的进化运动和基础结构的因果关系。

就认识论方面来说，列维-斯特劳斯与结构马克思主义者的共同之处就是气势汹汹地反对实证主义。这使他们结成同盟来反对据称是把表面现象当作现实、而与他们自己穿透到"真正的"结构中去的做法形成对照的"经验主义者"。法国的某些结构马克思主义者象结构主义者一样，只是在口头上承认基础结构对上层建筑起最终的决定作用。但在其他方面，他们所说的基础结构又与文化唯物主义的基础结构大异其趣，其中囊括了象亲属关系思想、婚姻规则、所有制规则及继承规则这些思想的主位结构和上层建筑的要素。实际上，我们将会看到，结构马克思主义已经使得任何东西都能被塞进基础结构。因此，结构马克思主义以其最空虚的形式融为一种折衷的战略，以其在左翼政治祭坛前出于一时需要而低首下心，以其玄奥的词藻和令人生厌的智力上的势利而引人注目。另一方面，每当结构马克思主义者试图严肃地涉及客位基础结构时，他们的分析又与文化唯物主义理论并行不悖，甚至相似。我至少希望结构马克思主义者应该收起他们对文化唯物主义者所作的因袭的指

责，并认识到结构马克思主义与文化唯物主义较之结构马克思主义与法国的结构主义具有更多的共同点。

马尔萨斯与马克思

结构马克思主义者和辩证唯物主义者对文化唯物主义表现出的敌意在很多方面是由马克思和恩格斯所发起的对马尔萨斯的讨伐的继续。在很多马克思主义者看来，承认文化唯物主义基础结构在因果关系中的优先地位似乎是承认那种认为现代世界中的不平等和贫困是人口压力和生态压力的不可避免的后果的主张。这也许部分地说明了为什么结构马克思主义者和辩证唯物主义者愿把营寨扎得更靠近象乔治·多尔顿这样的右翼自由主义者和象列维-斯特劳斯这样的蒙昧主义者，而不愿靠近文化唯物主义者的营垒。但如同我反复指出过的那样，承认再生产方式在社会文化体系的演变中起着独立作用，不一定就导致资本主义制度下的贫困主要是人口压力的结果或这种贫困是不可消除的这一结论（见第70页）。只要资本主义的政治经济还处于适当的地位，那么它对社会生活各个领域的广泛影响就不是夸大其辞，更不容加以否认。但是，文化唯物主义者认为，看不到资本主义的、社会主义的和其他所有的政治的经济都是千年进化过程的产物，而对这一过程又只有在详细说明使一种形式而不是另外一种形式得以产生的基础结构条件的情况下才能加以总体的了解，这就是一种极大的策略失误。我们还认为，即使一种特定的政治经济产生之后，它的命运仍要取决于其政治经济活动的基础结构的结果，看不到这一点也是同样严重的失误。我们今天所知道的资本主义与矿物能源基础枯竭之后的资本主义决不会是一样的。

马克思、列维-斯特劳斯与结构马克思主义

结构马克思主义者宣称在马克思主义与结构主义之间存在着很大程度的连续性。马克思和列维-斯特劳斯发现了服从变化的内在辩证规律的隐蔽结构的存在。但是，二者也都强调了一种结构与另一种结构之间的不可还原性。因而，根据莫里斯·戈德利埃的说法，结构主义是建立在下列主张之上的：

1．所有的结构都是根据尚待发现的内在的变化规律而联系的各种关系的限定的总和。

2．所有的结构都结合了特定的成分，这些成分是结构的恰当的组成部分，因此，坚持把一种结构"还原"为另一种结构是徒劳的。

3．在属于同一系统的不同结构中存在着一种兼容关系，人们必须去发现它的规律，但不应把这种兼容性视作为了成功地进行适应环境的某种生物过程的基本选择机制的效果。

戈德利埃认为马克思发现资本利润的真正源泉在于无偿劳动是发现隐蔽结构的典型范例。

> 人们在表面上，在经济关系的真实存在上因而也在这些关系的承担者和执行者力求理解它们所依据的概念中所看到的经济关系的最终模式，是与它们内在的但又是隐蔽的基本模式以及与此模式相应的概念很不相同的，而且实际上完全是截然相反的。①

这与列维-斯特劳斯所坚持的在神话的表面之下存在着一个

① 莫·戈德利埃引述马克思语。见戈德利埃，《马克思主义人类学透视》，纽约，坎布里奇大学出版社1977年版，第46页。

与表面现实相反的二元对立过程的主张是一致的。

有些结构马克思主义者坦率地承认列维-斯特劳斯仅在口头上接受基础结构占有首要的优先地位，但这并未使他们感到不安。因为他们认为马克思与列维-斯特劳斯在更重要的原则上是一致的——即我已经指出的那个原则：结构（和上层建筑）"不可还原"成基础结构。因此，戈维利埃在重新阐述基础结构决定上层建筑这一马克思主义基本提法时，加上了一种在其他马克思主义者不会加以否认但也不会当作历史唯物主义的一个突出见解而提出的强调说法，戈德利埃写道：马克思

> 第一个阐述了在生产力与生产关系之间也象在生产方式与上层建筑之间一样存在着基本的对应关系和结构相容性的设想，**而丝毫没有把前者还原为仅仅是后者的附带现象的意图。**①

那种认为结构主义由于寻求穿透现象的表面而与马克思主义"融合"的见解有没有价值呢？我认为没有。一切研究策略（包括文化唯物主义）都寻求以这样或那样的方式摆脱表面现象而寻找现象的内在"秘密"。例如，文化唯物主义把研究领域分成主位行为，客位行为和主位与客位的思想事件，就反映了一种策略意图即寻找与被神秘化了的意识的普通状态不同的真实存在。严肃的问题不在于人们是否要寻找"隐蔽的结构"，而在于这一研究将在什么样的认识论和理论的指导之下进行。在认识论水平上，戈德利埃把列维-斯特劳斯的"结构"奉为有待于发现的典型范例，是为信奉没有操作化的实体辩护，其中会有一些是完全想象的或者至少是不可验证的存在（如上章中论证的）。

① 莫·戈德利埃引述马克思语。见戈德利埃：《马克思主义人类学透视》，纽约，坎布里奇大学出版社1977年版，第46页（黑体系哈里斯所标。——译者注）。

在理论原则水平上，宣称马克思和列维-斯特劳斯在结构和上层建筑的非附带现象的状况这一问题上意见一致，是为信奉历史的不确定辩护。戈德利埃关于不可还原的结构的概念不可避免地使结构马克思主义与历史特殊论和其他各种折衷主义形式以及结构主义站到了一起。我在以下各节中将论证这一点。

社会生产关系

我们在第三章里已经讨论过，马克思阐述基础结构决定论原则时提到生产方式包括生产力和生产关系。其中生产力的概念看上去相当明确，指的是客位行为上的技术与环境的相互作用；但是，生产关系却造成了定义上的严重问题，因为它们与调节对资源的占有、对劳动力投入的控制及产品分配的主位和客位的安排有关。这就意味着马克思所讲的社会生产关系中包括了通常讨论的所有制、阶级和等级的分层、雇佣劳动乃至这些组成部分的意识形态诸方面的项目。

我想当马克思指出随着生产力的发展生产关系便成了生产力的桎梏时(见第144页)，他毫无疑问地是认为生产力居因果关系的首位，胜过生产关系。尽管如此，马克思到底还是把生产力和生产关系都包括在生产方式内了。

在我看来，由于先前讲过的原因(第64—70页)，如果把社会生产关系的主位和客位两个方面分开，把客位方面归为家庭经济和政治经济层次的话，我们就可以得到更紧凑、更简练的社会文化因果关系的模式。文化唯物主义者与结构马克思主义者存在分歧的关键在于，结构马克思主义者认为马克思的公式中的模糊性不但不是个缺陷而且还是一个长处；从而否定有区分主位和客位生产关系(或任何主位与客位的事物)的必要；否认根据生产力来解释

生产关系的可能性。因为结构马克思主义的生产关系按照定义含有客位和主位这两种“结构”，所以结构马克思主义者之所以坚持说结构和上层建筑的其他方面不应被视为附带现象并且不能“还原”为生产方式，也就一清二楚了。

照乔纳森·弗里德曼的看法，社会生产关系构成了“一套决定经济的内部合理性的社会(即非技术的)关系、一种以生产资料和全部社会劳动时间及产品的分配为内容的特定用途”①。对国家以前的社会来讲，生产关系存在于氏族、世系群或大人物及其部众对土地和其他资源的占有及分配的模式中。对资本主义社会来讲，生产关系存在于一个阶级对生产资料的所有制中，它以此来剥削另外的阶级：

> 简言之，资本主义的特征可以说是两个阶级之间的社会关系，它允许一个阶级即“拥有”资本的阶级去剥削另一个阶级。因此，资本自身就是一种社会生产关系。这种社会关系包含一种朝向生产力发展的倾向，一种扩大剥削率的固有需要而产生的结果。②

结构马克思主义者也象辩证唯物主义者一样相信马克思发现了资本主义生产方式的秘密的内在规律。他们的目标就是发现其他生产方式，特别是资本主义以前社会的生产方式的内在规律。他们希望在生产关系的隐蔽的矛盾中，或者在其他具有或多或少自主性的社会文化体系的扇形结构中去发现这些有待发现的发展规律的秘密：

---

① 乔·弗里德曼：《部落、国家和变革》，收于莫里斯·布洛克编：《马克思主义分析与社会人类学》，伦敦，马拉比出版社1975年版，第162页。

② 乔尔·卡恩：《经济尺度和西苏门答腊的小商品生产周期》，收于莫里斯·布洛克编：《马克思主义分析与社会人类学》，第147页。

> 与有些唯物主义者不同，我们不认为不同水平的社会形态是一种产生于另一种。相反，次生系统的变化和发展直接依赖于它们的内部结构及它们的系统内的矛盾。①

但随之而来的问题是，马克思是否真正发现了站得住脚的在系统内的资本主义发展规律？在文化唯物主义的基础结构中，是否有一种不受外部影响——即不受人口、技术、经济和环境的条件影响而发展的资本主义生产方式的单一动力？马克思主义对于关键的"社会主义"革命爆发条件的预见的失败(革命发生在工业落后的俄国和农民中国而非工业先进的德国或日本)，以及对于瑞典、丹麦、荷兰和挪威不经过革命而实现了相当程度的社会主义化的预见的失败，无法鼓起人们对黑格尔学说—马克思主义—列宁主义理解社会文化因果关系方法的信心。如同雷蒙德·弗思最近提醒那些为辩证的内在规律作辩护的人们时所言：

> 工人阶级的苦难没有不断加深；工资没有被强制在最低限度上；一种管理的科层制经常能成功地取代资本企业家；西方的工人阶级没有与欠发达国家的大众联合起来，而是听任他们之间的隔阂加深；革命社会的内部有它们自己的权力之争，甚至可能对待失势者比资本主义世界攻击得更厉害，态度更为粗暴。②

人们因此觉得奇怪，结构马克思主义者何以那样坚信他们那种牌号的马克思主义比"庸俗的"和"机械的"唯物主义者的马克思主义来得高明？弗思描述的预见的失败能否归因于他错误地设想

① 乔·弗里德曼：《部落、国家和变革》，第163页。

② 雷·弗思：《多疑的人类学家？社会人类学和马克思主义关于社会的观点》，载于莫里斯·布洛克编：《马克思主义分析与社会人类学》，第52页。

生产关系在历史中起自主作用？这些预见的失败是否与藐视操作主义和经验主义有关呢？如同杰罗尔德·西格尔所言，马克思本人对于如何回答第一个问题也没有把握。

支配、限制和含糊其辞

为了从充分发展的不确定性中拯救自主的学说或结构的不可还原性，结构马克思主义者求助于对"支配"与"限制"的区分。在弗里德曼看来，限制是一种"消极的决定"：它决定事物不能是什么，而非必须是什么。支配则决定事物必须是什么，它决定它们的特性。文化唯物主义的基础结构仅仅对生产关系起**限制作用**；另一方面，生产关系支配着整个系统：

> 自生态系统向上是一个限制的等级系统，它决定层次之间功能的兼容性的界限，因而决定它们的内部变化的界限。这实质上是一种消极决定，因为它决定什么不能发生而非什么必须发生……。朝相反方向起作用的生产关系则支配更大的系统的全部功能，规定生产方式的特性及其发展趋向。①

区分消极的决定和积极的决定不仅在操作意义上毫无价值（不要与负反馈和正反馈相混淆），而且它与黑格尔逻辑中的真理内核完全冲突。生态限制不仅决定某些事物必须不是什么。例如，北极的生态就不只限制爱斯基摩人不能裸体狩猎；它还决定他们必须穿保暖的衣服。桑人的生态不仅限制他们不能在沙漠上种庄稼；它还决定着他们得作为狩猎—采集者来获取身体所需的

① 乔·弗里德曼：《部落、国家和变革》，163—164页。

热能。等一下我还要用食物禁忌的例子来驳倒生态限制不能规定文化实践的特性的断言。用黑格尔的话来讲，事物不仅仅是它们是的东西，而且是它们不是的东西。或者用实证主义者的话来讲，任何限制都是决定；任何决定都是限制。

有一种简单的方式能把弗里德曼要说的话表达清楚。在操作可能性的背景中，消极决定与积极决定的区分指的是有些因素较之别的因素更可能是所观察的变化的原因。也就是说，有些因素之所以更可能是社会文化体系的具体特征的原因，是因为它们是更强有力的决定因素。因此，弗里德曼的意思是说，一般生产关系比文化唯物主义的基础结构更可能是社会文化体系的特征的原因。但人们如何能使这一论点与正是基础结构的"消极"决定"决定了功能的兼容性的界限"的主张一致呢？因为，如果生产关系是在由文化唯物主义的基础结构所规定的界限内起作用，那么这种基础结构就必须在一系列或然的因果关系的链条中，与据说是由不可还原的"结构"的自发动力所支配的任一乃至所有的具体特征相联系。

是否基础结构仅仅起"限制"作用而其他部分则起"支配"作用，这是基础结构理论与结构及上层建筑理论相比较在简洁性、适用范围和可应用性上的问题。文化唯物主义者坚持认为基础结构既起限制作用又起支配作用。但这一问题只有通过比较在两种策略的指导下产生的各种理论体系才能加以解决。等一会儿我就要做这一比较。

历史唯物主义的偶像化

我还得评述一下主张"结构"的独立性或不可还原性的学说中的反唯物主义的含义。当结构主义者——无论是纯粹的列维-斯特劳斯思想的信徒还是马克思主义者——提到"结构"时，他们并

没有对主位与客位或心理与行为的要素进行区分的意图。因此，弗里德曼所主张的能左右社会文化体系的起主宰作用的决定论，包含有在文化唯物主义的策略中不仅是结构的（而非基础结构的），而且是上层建筑的、思想的和主位的（而非结构的、行为的和客位的）要素。

弗里德曼认识到，在马克思和恩格斯的著作里有许多总结性的论述，明确地把人们对自己的社会的生产过程所具有的那些被扭曲的精神化了的形象当作那些过程的结果而非其原因。最著名的两个段落出自《德意志意识形态》和《政治经济学批判》（见第30页和第55页）。但是，弗里德曼主张把这两个段落搁置一边：

> 这里，我们将把《德意志意识形态》和《政治经济学批判》搁置一边，其中有一小部分警句性声明已被某种最庸俗的唯物主义据为口实，我们直接研究《大纲》和《资本论》，特别是后者，它无疑是马克思一生中最为科学的论述。①

弗里德曼承认这些警句性声明"实际上可能容易被以最庸俗的方式加以解释"。②（不知道这样一再地把"庸俗"当作绰号来使用，会使马克思的女婿保尔·拉法格所创立的自封为"肚皮党"的第一个法国马克思主义政党的成员们做何想法。）就算我们假设那两部著作可以被"搁置一边"，但尽人皆知马克思的其他许多著作中也仍然含有类似的"声明"。例如，在《共产党宣言》里写有："思想的历史除了证明精神生产随着物质生产的改造而改造，还证明了什么呢？"③ 在《哲学的贫困》里写有："随着新生产力的获得，人们

---

① 乔·弗里德曼，《拜物教的地位和唯物主义解释的问题》，载于《人类学批判》，1974年第1期第30页。

② 同上刊，第61页注2。

③ 卡·马克思和弗·恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》，第1卷第270页。

改变自己的生产方式，随着生产方式即保证自己生活的方式的改变，人们也就会改变自己的一切社会关系……。人们按照自己的物质生产的发展建立相应的社会关系，正是这些人又按照自己的社会关系创造了相应的原理、观念和范畴。"[①] 在关于费尔巴哈的第八条提纲里有："社会生活在本质上是**实践的**。凡是把理论导致神秘主义方面去的神秘东西，都能在人的实践中及对这个实践的理解中得到合理的解决。"[②] 在致巴·瓦·安年柯夫的信中有："人们借以进行生产、消费和交换的经济形式是暂时的和历史性的形式。随着新的生产力的获得，人们便改变自己的生产方式，而随着生产方式的改变，他们便改变所有不过是这一特定生产方式中的必然关系的经济关系"。[③] 最后，《资本论》著作本身里也有："工艺学会揭示出人对自然的能动关系，人的生活的直接生产过程，以及人的社会生活条件和由此产生的精神观念的直接生产过程"。[④] 更不必谈恩格斯所作的许多相似的声明，例如前面引述过的墓前演说(见第141页)；以及在《反杜林论》里讲的："一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映……"。[⑤]

然而，我不想扩大引经据典的范围了。事实是，无论是《大纲》还是《资本论》，都没有给历史唯物主义的偶像化提供经典权威。我们在这些著作中所遇到的如同在整个辩证唯物主义理论主体中遇到的一样，是与任何不能区分社会文化体系中思想与行为的、主位与客位的要素的社会文化因果论观点有关的不可避免的含混性。所以在马克思看来，资本主义社会的许多方面，除了独特的宗教上

---

① 卡·马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯选集》，第1卷第108页。

② 卡·马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，同上书，第18页。

③ 卡·马克思：《致巴·瓦·安年柯夫》，参看上书，第4卷第322页。

④ 卡·马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷第410页脚注第89。

⑤ 弗·恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》，第3卷第354页。

层建筑以外，都是"想象的"，"非现实的"或"虚幻的"。商品是"崇拜物"，因为它们扭曲或掩盖了自己在劳动过程中的起源。货币自身是"偶像化了的"劳动的形式。社会生产关系在参与者的眼里表现为"物与物的关系的虚幻的形式"。资本自身不过是具有虚幻扩张能力的劳动被神秘化了的形式。它具有"能够为自己增添价值的神秘性质"。工资、地租和利润都不过是生产方式在现象上的神秘化，它使得"种种实际的关系成为无形的，实际上显示了那种关系的正好相反的一面，[并] 构成工人与资本家的一切法律观念的基础，构成资本主义生产方式的一切神秘形式的基础"。①

弗里德曼正确地指出，马克思赋予这些"虚构"以某种决定的作用。这样，据推测是造成利润率降低和商业循环危机加深的整个内部动力最终依据于马克思称之为崇拜物的资本主义因素，而如果从字面上来理解马克思的话，这些崇拜物又都是"非现实的"和"幻觉"。但是这种把"非现实"和"幻觉"等同的看待，如我们在第二章里所讨论过的，恰恰是区分思想与行为、主位与客位的操作所必不可少的基础。资本主义思想的范畴并非是非现实的；它们正是资本主义生产方式之下的生产与分配过程的心理的与主位的方面。弗里德曼对《资本论》的注释证明马克思缺少一种认识论工具使他能够避免弗里德曼正确地归咎于他的含糊性。我们面临的任务就是通过修正马克思列宁主义的认识论来去掉那种含糊性，因为弗思所提到的马克思主义的预测的失败都直接与过分强调资本主义制度中思想方面的和主位方面的内部动力有关。

但是，结构马克思主义者之所以既是结构主义者又是辩证的马克思主义者，恰恰在于他们不接受对于社会文化现象的性质进

① 乔·弗里德曼引述马克思语，见弗里德曼，《拜物教的地位和唯物主义解释的问题》，载于《人类学批判》，1974年第1期第34页（参看《马克思恩格斯全集》第23卷第591页。——译者注）。

行操作上的经验论的分类。因此，弗里德曼把马克思对于思想与行为的、客观与主观的等等混淆看成是为放弃基础结构决定论原则而采用的处方。他乐于把利润、租金和利息算作附带现象，和"真正次要的范畴"，但他却不愿把货币本身看成"仅仅是某些更真实的东西的神秘化的偶像"。货币尽管是个崇拜物，但它

> 是制度的操纵者，决定着剥削的具体社会形式及其虚假的表现形式。因此它是一种本身就是崇拜物的社会关系，决定着剥削的事实及其外表。①

有些崇拜物从它们掩盖了"真实的"生产过程这个意义上讲是"隐晦"的，但它们并非是虚幻的，因为它们决定着真实的生产过程："货币资本不是基于真实生产的幻觉，它是进行真实生产的社会前提"。②

诚然，马克思的资本主义理论有一部分是建立在与支配着货币交换和货币价值（纸币是客位的，而其价值是主位的）的一套主位思想规律的逻辑后果相一致的内部动力基础上的。但是马克思的资本主义理论并不是完全地、甚至不是主要地建立在利润率降低和商业循环危机加深的不可避免性之上。马克思即使没有更多地、但也是同等地强调物质的（客位的）剥削过程——即统治阶级为了自己的利益通过对生产资料的控制而从无产者那里榨取（客位的）大量劳动，这种榨取又或多或少地直接依统治阶级能否控制有形的（客位的）高压统治手段——如国家的警察一军事机器所体现的——而定。没有这种控制，则支配货币交换与货币价值，支配契约、工资、利息、租金、利润的规则——资本主义企业的全部主位

---

① 乔·弗里德曼引述马克思语，见弗里德曼，《拜物教的地位和唯物主义解释的问题》，载于《人类学批判》，1974年第1期第36页。

② 同上刊，第56页。

和思想的结构——都会在一夜之间消失。象所有的错误观念一样，资本主义的主位的和思想的范畴享有一种不是为人类的脆弱智力而是为人类的脆弱体力所保障的力量。

结构马克思主义对资本主义的非物质化与列维-斯特劳斯对婚姻、交换、不对称联盟和分层起源的非物质化是紧密相应的。一方面是空中的循环；另一方面是空中的资本。

保守的瘟疫

弗里德曼由于深信资本主义的主要结构在于货币崇拜，因此主张去寻找资本主义以前的社会中类似"隐晦"的但并非虚幻的主要结构。亚洲国家进化中的祖先崇拜的作用提供了一个方便的范例。起初，世系群的首领在祖先面前代表他的群体：而祖先被认为是控制着该群体的。但一些世系群然后提出对祖先的控制，于是取得了对"舍财"神的垄断。这使他们能够剥削同胞：

> 如果首长享有特权，如果他接受劳役和贡品，那只是因为**他**作为高级的世系群的首领而**被认为**是整个群体与超自然现象之间必不可少的中间人……。正是**因为**生产过程被倒过来解释，一定的世系群才能**通过控制超自然现象**而达到对群体的统治……。对"舍财"神的垄断具有同对货币资本的垄断一样的次序，**对这两种虚构的项目的控制保证了对物质再生产的支配和对社会劳动的剥削。**①

对生产的控制权永久地落在统治阶级手里是因为被剥削阶级

① 乔·弗里德曼引述马克思语见弗里德曼：《拜物教的地位和唯物主义解释的问题》，载于《人类学批判》，1974年第1期第58-59页（黑体系哈里斯所标。——译者注）。

的成员错误地以为统治阶级有权剥削他们；统治阶级不肯放弃对生产的控制，因为它也受想象的"偶像化的"关系的支配："酋长或皇家阶级有权占有剩余产品的基础不是别的，只是他们在想象中的社会再生产的条件中占据着工具的位置。"① 正象艾伦·伯杰已经指出的那样，"这种分析没能为生产关系"偶像化"产生具体宗教形式或者其必要性提供任何理论说明。对此，我还要补充几句。弗里德曼的国家进化模式是与所有研究社会分层的真正唯物主义方法的基本前题相对立的，这个前题就是：基础结构中发生的事情的神秘化是剥削的结果，而不是其原因。所有的国家都是以统治阶级对物质的强制垄断为基础的。剥削不仅仅是我们幻想的内部动力。统治阶级的执政官万万不能被误认为是迪斯尼乐园里的演员。垄断——无论是对祖先的还是对资本的——是建立在对物质力量的控制上面的，而不是建立在意识形态的幻想上面的。统治阶级绝非仅仅控制幻想；它们控制通称为警察和军队这样的客位和行为的现象，警察和军队能够对人体做出一些非常粗鄙的事情。

这样，通过用对精神控制的垄断来代替对实力控制的垄断，结构马克思主义就分毫不差地把马克思主义送回到它的资产阶级的黑格尔起源上去了。埃里克·沃尔夫曾指出，在20世纪30年代和40年代期间，人类学家由于把文化描述成"一切思想意识和道德，既没有实力也没有经济"的有机整体而增加了政治经济学的混乱。结构马克思主义在本质上也浑似沃尔夫所讲的"黑暗森林中不谙世故的人们"那样无能无知，他们"谈到模式、主题、世界观、民族精神和价值观，就是不谈实力"。②

---

① 乔·弗里德曼引述马克思语，见弗里德曼：《拜物教的地位和唯物主义解释的问题》，载于《人类学批判》，1974年第1辑第59页。

② 埃里克·沃尔夫，《美国人类学家和美国社会》，收于德尔·海姆斯编，《重新创造人类学》，纽约，兰多姆出版社1972年版，第256—257页。

结构主义的基础结构

文化唯物主义承认象祖先、世系群、利息、租金和利润这类主位的和思想的创造物在解释具体历史事件时的重要性。这就是我们说的基础结构与上层建筑之间存在反馈的意思。但结构马克思主义者另有所见。在他们看来，这不是反馈的问题，而是缺少一种确定什么才是基础结构的明确标准，因而是他们为了自己的方便而把社会制度中的任何部分塞进基础结构或从中取出的选择问题。用戈德利埃的话来讲：

> 当马克思区分了基础结构和上层建筑，并主张进化和历史的深刻逻辑要依赖于对它们的基础结构特性的最后分析时，他仅仅是指出了……有一种功能和结构因果关系的层次，而没有以任何方式预先判断过担负这些功能的社会关系类型，也没有预先判断过任何结构能够承担的功能的数目。①

再引述一下弗里德曼的话："一种先前的上层建筑因素将会变成生产关系的一部分。"② 还要引述莫里斯·布洛克在同一本书里论述马达加斯加社会组织的话："对梅里纳人来讲，亲属制度是上层建筑的组成部分；但对扎非马尼里人来讲，它是基础结构的组成部分。"③ 这里宣扬的原则是折衷主义的基本理论原则（我将在第十章里剖析它的理论后果）。借马克思的名义宣扬的折衷主义仍然是

---

① 莫·戈德利埃，《生产方式、亲属关系和人口结构》，收于莫里斯·布洛克编：《马克思主义分析和社会人类学》，伦敦，马拉比出版社1975年版，第15页。

② 同上书，第198页。

③ 同上书，第222页。

折衷主义。一切从经验上把结构和上层建筑中的变量有效地置于基础结构的基础上的做法，无论是尝试性的还是不完善的，都是对于永久地神秘化的无知状态的改进，这种状态是把生产关系的或宗教关系的任何方面当作独立的不可还原的已知事物之后而随之产生的。在把讲爱和仁慈的宗教、对猪的崇拜、对猪的嫌恶、爱牛、巫术、救世主降临说、人殉、大人物身分、继嗣、多妻制等等置于基础结构的基础之上(见第四章)后，文化唯物主义者并不认为发生在具体社会里的这些现象的详细特征就得到了彻底的解释。但这些初步的、尝试性的说明(其价值如与完全的含糊性相比的是无可争议的)有力地表明，结构马克思主义者已经用他们自己的认识论的和理论原则上的明显局限性制造出一尊隐晦的偶像。

比较隐晦的马克思主义

就结构马克思主义者强调政治经济在国家一级的社会里的重要性来说，他们的分析通常与文化唯物主义的分析并行不悖，但由于它们没有提出根据基础结构过程来解释政治经济结构的起源，所以又不怎么完备。

例如，莫里斯·戈德利埃在试图给他所谓的安第斯文化继承的"经济关系与社会关系的多样和统一的确切本质"下定义时，就指明相似的宗教意识形态和仪式就不同的政治体系而言担负了不同的职能。因此，在前印加时代，与酋长制有关的宗教的意识形态和实践加强了平等的生产者之间的自愿合作。印加人征服之后，同样的仪式和意识形态被用来为中央管理的剥削模式服务，并成为征发徭役的基础。最后，在西班牙人征服之后，新的仪式和信仰——宗教节和船货制度——被引入，以调整剥削的模式，使之与天主教的意识形态一致。"声望的经济 (the economy of prestige)

和对船货的竞争扎下根来，并为西班牙统治者所容忍，因为这已被他们自己的政治和天主教意识形态证明是正当的。"①

这些结论无不与我自己关于宗教节和船货制的分析相吻合，而且有一些在我的分析中已经有所预言了。但是，戈德利埃的解释格外狭窄，因为他没能解释为什么船货和宗教节制度不是新大陆的其他部分，如巴西和加勒比地区对人力剥削的普遍特点，这些地方的天主教也同样是统治阶级的意识形态。理解新大陆上的种族关系和阶级剥削的不同模式，应把热带、亚热带低地的非洲奴隶制与高地的庄园农奴制之间的联系作为入手之处。这种不同与低地和高地的基础结构发生接触时具体的人口、技术、经济和环境的特点有关。生态因素能够解释巴西和安第斯地区的不同社会政治发展的水平；通过这一点我们看到了秘鲁和巴西的土著劳动力的规模和素质上的差异，因此，一种情况下是输入非洲奴隶来种植经济作物，另一种情况下则是使用徭役和雇用美洲印第安劳工到庄园上作短工（关于这种理论在文化唯物主义体系中的一般地位，请见第112页）。因此，戈德利埃关于"竞争和再分配的机制采取了与支配阶级的天主教意识形态相一致的形式，并以他们所容忍的方式表达出来"的结论，只是因为它回避了为什么安第斯的支配阶级局限于采用一种特殊的剥削方式——即庄园制这一问题，才显得言之成理。戈德利埃因此在结尾时强调某种因果关系，而这不外乎是一个更大的适应过程中的一种反馈循环，这个过程的存在本身已被主张结构不可简化为基础结构的信条弄得含糊不清了。

结构马克思主义者一再把比较广泛的、立足于基础结构上的文化唯物主义理论描述为狭窄的、"未还原的"说法。而且，尽管他们

---

① 莫·戈德利埃：《论社会形态的定义：印加人的范例》，载于《人类学批判》，伦敦选择人类学团体，伦敦，L.S.E.印刷服务社，1974年，第71页。

表示了反对意见，但每当他们开始认真考虑造成不同生产方式的最终原因的问题时，实际上他们总是抄袭文化唯物主义的策略。其实，除具有结构主义风格的修辞和晦涩之外，许多结构马克思主义者都无察觉地表现为文化唯物主义者。比如，戈德利埃对关于澳大利亚的婚姻八组制(见第84页)的解释的探讨，就没有停止在亲属关系能够起到"生产关系"作用这一几乎是惊天动地的发现上。他进而问道："在什么条件下，出于什么原因，某些社会关系担负生产关系的职能并因此既控制了这些关系的再生产，又控制了所有社会关系的再生产呢。"① 用明白易懂的英语来讲，戈德利埃真正想知道的东西不外乎是：什么才是那种通称为组别制的澳大利亚家庭组织和政治组织的具体特征的原因呢？但是这个问题已经被文化唯物主义者提出并且尝试性地解答过了。

如同我在第四章里指出的，理解澳大利亚人的继嗣和婚姻规则的适当的线索就是把它们作为两种或者四种类型的外婚群队之间进行实在的婚姻交换的模型。居住地越干旱，群队就越分散，建立这种多群队网就越显得至关重要。

> 根据我们先前对群队生态的讨论来看，使沙漠地区里的所有这些继嗣和姻亲关系的生命线互为交叉的好处是显而易见的。事实上，组别制看来是如此地高度适应澳大利亚人的情况，以至于有些地方，尤其是那些最干旱和最少有人居住的地方，进而把氏族类型的数目加倍，使之从两种变为四种，组的数目也就从四种变为八种。②

这样，我们对戈德利埃那令人吃惊的发现还有什么好说的呢？

① 莫·戈德利埃：《生产方式、亲属关系和人口结构》，收于莫里斯·布洛克编：《马克思主义分析和社会人类学》，第14页。

② 马·哈里斯：《文化、人和自然：普通人类学概论》，纽约，克罗韦尔出版社1971年版，第340页。

以术语的最广义而论，在一定的生产力水平和生产技术性质的情况下，生态环境越干旱，由若干有关系的核心家庭组成的地方群体和游群就越要在更广阔的地区内移动，使得个人在更远的距离和更长的时间里相互隔绝。①

戈德利埃在分析姆布蒂人的家庭经济与他们适合森林生态的狩猎—采集的基础结构之间的功能适应问题方面也是个后来者。他看到姆布蒂人生产方式上的三种"内在的强制力"：

1.一种是控制着群队的活动空间和人员规模的"分散的强制力"。

2.一种是控制着网捕狩猎群体的年龄—性别成分的"合作的强制力"。

3.一种是防止世系群形成和要求群队全体成员具有流动性的"流动的强制力"。

戈德利埃发现这些原则可以用来解释一种独特的领土观念，即群队对它们的领土不存在排他权；解释在亲属称谓中强调辈份和性别的差别、某些仪式活动以及结构和上层建筑中的其他特征。然而，这一发现仅仅意译了文化唯物主义者和文化生态学家关于狩猎—采集群队中最有特点的家庭安排和政治安排形式的现代的一致意见(见第四章)。人们读到戈德利埃的以下吹嘘之文时不免大为惊讶；他说：

这种在马克思主义的框架里面贯彻结构分析的方法与普通的［ordinaire＝庸俗的］文化唯物主义或某些人所谓的马克思主义截然不同，它既不把各种不同的社会的事例还原为经

① 莫·戈德利埃：《生产方式、亲属关系和人口结构》，收于莫里斯·布洛克编：《马克思主义分析和社会人类学》，第9页。

济，也不把经济当成唯一真实的现实，或据此而认为所有其他特征反映的都是不同的和虚幻的效果。①

当文化唯物主义者以一种基础结构来解释被戈德利埃错误地看作他自己分析中的独特产物的结构上的“强制力”时，他们并不想把“经济当成唯一真实的现实”。相反，他们是想超越狩猎—采集者社会生活的较为一般的相似性而研究狩猎—采集者适应性的特殊方面。例如，即使人们在姆布蒂人群队组织与结构上的“强制力”之间勾划出一种说得过去的功能关系，也还存在着一个被戈德利埃完全忽视了的问题，即姆布蒂人有着两种迥然不同的社会组织形式——一种就是他所分析的与网猎者有关的组织，而另一种则是与弓箭狩猎有关的组织，这是他没有提到的。大型合作的群队仅仅是网猎者的特点，而弓猎者则以独立的核心家庭为特征。当威廉·阿布卢兹指出，不同的形式反映了不同的人口密度，人口密度又是有差别地暴露于定居农耕者蚕食中的表现，这些农耕者在一年的部分时间里与弓猎者而非网猎者发生共生性的联系，他显然没有把“经济当成唯一真实的现实”。②

我在分析了戈德利埃之后坚持询问为什么在群队一级的狩猎—采集者中只有澳大利亚土著人把他们的婚姻交换制度，或至少是这种交换的思想精心加工成组和小组的特殊形式，这时我也没有把经济说成是唯一“真实的现实”。遵循文化唯物主义的策略，我认为有理由相信，通过对于澳大利亚土著社会中的人口、技术、经济和环境因素进行更为细致的历时性分析，最终将会揭

① 莫·戈德利埃：《生产方式、亲属关系和人口结构》，收于莫里斯·布洛克编：《马克思主义分析和社会人类学》，第55—56页。

② 威·阿布卢兹：《伊图里森林姆布蒂俾格米人中的流动：一种生态学的解释》，收于埃里克·罗斯编：《在文化的神话背后》，纽约，学术出版社1979年版。

示更高程度上的原因特征。解决这一问题也许应该从这一观察入手，即澳大利亚土著人中的战事看上去在狩猎—采集者群队中一直是异乎寻常地激烈。何以如此呢？也许，就象我在第四章里指过的那样，这与广阔的欧洲大陆缺少大体型的有胎盘的哺乳动物有些关系。或许答案存在于澳大利亚的许多其他生物特征的某些尚未为人所知的方面。我不能相信，作为一个马克思主义者，就必须以先验的理由拒不研究文化唯物主义基础结构的这些附加方面具有的因果关系作用。诚如马克思本人曾经说过的"如果那是马克思主义，那我就不是一个马克思主义者"。

萨林斯和实体论与形式论的辩论

在《石器时代的经济》一书中，马歇尔·萨林斯(现在芝加哥大学任教)感谢克劳德·列维-斯特劳斯为他提供了巴黎的法兰西学院的一个职位(1967—1969年)，并提到他将难以报答此举中所包含的恩情和慷慨。列维-斯特劳斯肯定也感到对萨林斯的另一方面的交换难以回报。因为在部分地使萨林斯皈依结构主义的过程中，列维-斯特劳斯得到了一个勇不可当的美国代言人，其早期著作曾为文化唯物主义的很多研究工作提供了模型。

萨林斯是在后来被人们称为"实体论与形式论的辩论"中对结构主义发生兴趣并与结构马克思主义结成密切关系的。这场辩论涉及的是把从观察资本主义经济体系中得出的经典经济学概念运用于对国家以前的("原始的")社会的分析是否正当的问题。在萨林斯和其他的卡尔·波兰尼的实体论信徒看来，经济表示"社会从中得到物质供应的过程"①，而在形式论者看来，经济是一个以不

① 马·萨林斯：《经济人类学与人类学经济学》，收于莫顿·弗里德编：《人类学探索》，纽约，克罗韦尔出版社1973年版，第284页。

充足的资料最大限度地满足需求的系统："一旦选中这个办法，那些被认为最能满足或具有最大边际效用的需求就会得到满足"。[1]实体论者同结构马克思主义者一样，他们坚持说原始经济源于社会的亲属关系之中，而资本主义经济源于一套完全不同的社会关系之中。在资本主义社会里，象节约化(为最高的个人利益而分配不足的资源)、资本、利润、租金、利息、工资等诸如此类的概念都是适当的分析范畴。但这些概念不能应用到其产品的生产、分配和消费不是基于私有财产社会关系和资本主义政治经济的社会中。萨林斯认为，这样做的不利后果是改变了世界的本来形式，使之成为虚假的、民族中心主义的资产阶级商人的形象。

> 广泛地说，这是两种业务前景之间的选择，因为形式论的方法必须把原始经济看成我们自己的经济的不发达形式的翻版，而文化论者［即实体论者］把原始经济作为原则问题来研究是对事实上的各种不同社会表示尊重。[2]

从文化唯物主义的角度上看，实体论者和形式论者都在同一个先验的陷坑里抛了锚。对实体论者来讲，如果他们不阐明如何联系思想的和行为的事件和当地的行为者或观察者的观点来辨认过程的范畴，那么讲经济是"社会从中得到物质供应的过程"就毫无意义。

同样，对于形式论者来讲，主要的认识论问题(应该)不在于从最大的价值上进行节约这个概念能否用来解释非资本主义的行为，而是节约和价值是不是以主位或客位的标准来判定。因此，库克的经济定义在操作意义上与萨林斯的定义一样模糊。敦促人们

① 司科特·库克：《陈腐的"反市场"观念：对关于经济人类学的实体论研究方法的批判》，载于《美国人类学家》，1966年第68期第335页。

② 马·萨林斯：《石器时代的经济》，芝加哥，阿尔定出版社1972年版，第12页。

去研究"期待最大满足"的需求是如何被"不足的资料"所满足，是没有意义的。"需求"——谁的需求？"期待满足"——谁在期待满足？"不足"——根据谁的标准才算是不足？

经济无剩余

实体论者关于经济是物质供应的过程的基本论点，如果指的是人们看得到的客位和行为的供应过程的话，那还是很有道理的。不幸的是，被萨林斯视为盟友的实体论者是一些唯心主义者、相对主义者和非决定论者。他们固然对"尊重"文化差别感兴趣，但看来他们更大的兴趣是使一种实现社会科学的尝试丧失名誉。他们的实体论就是把经济过程完全包容在社会生活的主位范围中。

这种认识必然导致的毁坏现象清楚地表现在实体论对待剩余概念的处理方法中。实体论者哈里·皮尔逊无视对基本需求以外的剩余的剥夺构成社会分层的进化的基础这一典型的马克思主义论点，他宣布"经济无剩余"。他的意思是说，剩余象所有经济过程一样，如果离开了设立它的社会系统，就没有经验上的存在。但鉴于在皮尔逊看来，"社会系统涉及帕森斯—韦伯的社会行动概念"，所以这个被设立的存在物——基本需求以外的剩余——或者存在于行为者的头脑中，或者根本就不存在："生活在社会中的人并不生产剩余产品，除非他这样称呼它，因此它的效用也是通过使其制度化的方式而给出的。"①

在一篇旨在反驳皮尔逊的文章中，我曾指出，"剩余"是可以衡量的，这与当地的参与者认为他们具有的还不够或者是认为他们

---

① 哈·皮尔逊：《经济无剩余：对一种发展理论的批判》，收于卡·波兰尼、哈·皮尔逊和C·阿伦斯伯格编：《早期帝国的贸易和市场》，纽约，自由出版社1957年版，第325—326页。

所有的已经过多这一点无关，因为没有对生产的独立衡量尺度，就不会有跨文化的社会科学。

> 他［皮尔逊］否认生物学需求和为满足这些需求而实行的技术—环境适应在编年史上和功能上的首要地位，就等于是否认对跨文化现象中的秩序的探索。这不仅是因为他对剩余理论的批评站不住脚，而且是因为他所选择的反驳剩余理论的方式会不可避免地导致一种认为文化现象本质上是古怪和反复无常的过程的产物的结论。①

皮尔逊宣称社会有"力量""使用物质手段"，其使用方式据认为比一定的生存水平甚至更为重要。我写道，这种"力量"是"选择的力量，它被抬高到了惊人的水平上，在藏在集体或个人的意志的神秘范围内的不可知的条件下能够无限制地加以选择和无穷地加以创造。"②很明显，皮尔逊的论点能够应用于文化的任何方面。因此，要对相对论和（对剥削的物质基础加以混淆的）唯心主义作出有效的答复，就必须对于整个一套认识论上的设想，包括那些以唯物主义的名义所使用的认识论设想（例如莱斯利·怀特所主张的文化是符号的领域）重新进行系统的阐述。因此，虽然其他人——其中比较著名的有乔·多尔顿、S·库克、M·纳什和马·萨林斯——在关于把经典经济学范畴运用于原始社会的可能性问题上展开论战，我则试图表明诸如此类的所有问题只能通过采用一种关于社会文化定义的操作方法并通过把主位操作方法与客位操作方法区别开来才能解决。③

---

① 马·哈里斯：《经济无剩余吗？》，载于《美国人类学家》，1959年第61期第188页。

② 同上。

③ 马·哈里斯：《文化事物的本质》，纽约，兰多姆出版社1964年版。

剥削与实体论

顽固地坚持萨林斯的实体论，只能把人引向心理和行为的事件的主位因素支配基础结构的客位因素这一主观性的绝境上。马克思主义关于客观历史进程的本质的一切基本主张因此被弄得一钱不值，空虚无物。例如，我们且看当实体论者乔治·多尔顿决定接受封建地租和资本主义税收的思想时，阶级冲突和剥削这一中心概念会变成什么样子。多尔顿遵循客观的经济剩余根本不存在这个推理方法，迅速地得出了一个结论，即无论是阶级还是一个阶级受另一个阶级的剥削，撇开人们根据自己的主观经验对于人类关系的性质所思考或所想象的东西，都没有任何客观的存在。

> 马克思主义者把地主和农民之间的物质交易叫作"剥削"。……但是从客观上是不可能作出这样一种判断的……。难道因为我们在法律惩治的威胁之下被迫向联邦、州和地方政府付出我们的1/3收入，今天的美国人（和俄国人）照定义来说就是"被剥削"吗？我认为，在这种场合下是否存在"剥削"，应该凭交租纳税人的主观反应而定。①

结构马克思主义者怎能既承认自己是"不可救药的相对主义者"② 又不接受多尔顿的论点？而如果他们接受了多尔顿的论点，即主张在自己认为受到了剥削的人的头脑之外阶级剥削没有客观的存在，他们又怎么能一再宣称自己是马克思主义者呢？

---

① 乔·多尔顿：《人类学和历史中的农民》，载于《当代人类学》，1972年第13期第407页。

② 马·萨林斯：《经济人类学与人类学经济学》，收于莫顿·弗里德编：《人类学探索》，第328页。

当然，在马克思主义里面也有相对主义的先例。列宁和恩格斯都主张不同的文化体系中存在着不同的发展规律。这种相对论滥觞于马克思对古典经济学家所宣称的资产阶级经济行为是不可避免的论点——“物物交换”的倾向，“获得最大私人利润”，“供求规律”，富与贫的划分，“铁的工资规律”，“贫困的不可消除性”等等，是人性的一部分，因此不能用文化来变更——的批判。因此，马克思的结论是，每一种社会形态都按不同的“规律”起作用。

在把人类本性等同于资本主义时，古典经济学理论无疑具有令人难以容忍的民族中心论的性质。不是结构马克思主义者的人也能看出这个事实。实际上，本世纪前半期整个美国人类学史都处于博厄斯学派历史特殊论者的相对主义说教的支配之下，在他们看来，世界上没有普遍的社会文化规律或普遍的人性(见第308页及以下几页)。那么，什么才是摆脱主观主义和相对主义的出路呢？

只有承认象“剥削”和“剩余”这样的概念有主位定义与客位定义的区别，脱去神秘外衣的实体论策略才能避免博厄斯纲领中的毫无出路的相对主义。对于多尔顿的指责，即他所说的“剥削和剩余是某些社会科学家(也许是无意地)用来唯一谴责他们所不喜欢和不赞成的那些社会分层制度的有偏见的字眼”，靠谴责他在制造一种“为开明者以牺牲世界上的不幸者为代价而得到的进步辩护”的理论①，当然是答复不了的。多尔顿要求马克思主义者拿出一个关于剥削和剩余的跨文化意义上的切实可行的定义来，后者完全无法应允。无论是辩证唯物主义者还是结构马克思主义者，只要他们坚持认为“马克思废弃了观念与物质之间的虚假的两分法”，坚持说结构主义超越了主位客位区分的需要，他们就永远不能提

① 埃里克·沃尔夫语，见乔·多尔顿：《人类学和历史中的农民》，载于《当代人类学》，1972年第13期第411页。

供出这样的定义。多尔顿提了一个有道理的问题："什么是剥削？"但他得到的却是一种政治威胁："……如果象多尔顿这样的人都不能决定什么是剥削或者它是否存在的话，那么只好请象切·格瓦拉和毛泽东那样的理论家在这场争论中作出定论了。"[①] 如果马克思主义者只能用这种方式来回答"什么是剥削"的问题，那么他们的马克思主义也就没有什么资格来回答任何值得提出的问题了。[②]

结构的"规范"

萨林斯曾为自己确定了一个任务，即证明在人类学家所研究的群队、村落和"部落"社会里客位行为的基础结构是由社会政治和意识形态因素所决定的，而不是相反。结构和上层建筑规定着基础结构中发生的事情。我将首先考察结构的规范。据萨林斯讲，生产的强度是这样一个规范：

> 通常在部落农耕者中，土地使用的强度看来是社会政治组织的规范。
>
> 在任何既定的文化形态中"土地的压力"首先不是技术和资源的功能，而是生产者去**谋求充裕的**生活资料的功能，这后者显然是文化制度的规范——生产与财产的关系，土地使用的规则，地方群体间的关系，等等。
>
> 也就是说，社会的经济命运是在它的生产关系，特别是在可以加于家庭经济之上的政治压力中结束的。[③]

---

① 彼得·纽科默和H·鲁本斯坦：《农民的剥削：对多尔顿的答复》，载于《美国人类学家》，1975年第77期第338页。

② 纽科默随后提出一个较严肃而不成功的剥削定义。

③ 马·萨林斯：《石器时代的经济》，第48、49和82页。

文化唯物主义者象结构马克思主义者一样坚决认为这种规范是存在的。但是，把结构的规范——甚至客位结构的规范——当成既定的东西来看待却不是文化唯物主义策略的一部分。我们要求知道它们是如何产生的，而且我们期待着从客位的和行为的基础结构中找到答案。萨林斯象别的结构马克思主义者一样，也没有提出这种要求。更有甚者，尽管萨林斯不能用涉及同样现象的更好的理论取代文化唯物主义，他还是否认任何基础结构的因果关系可以解释社会生产关系的具体特征。

生产不足的谬说

萨林斯为了证明他提出的结构"规定"或支配基础结构的论点而争辩说，没有别的途径能够解释"原始"经济长期处于生产不足状态的事实：

> 它们中的主流，无论是农业的还是前农业的，看来都没有认识到它们自己的经济能力。劳动力没有充分使用，技术手段没有充分利用，自然资源被闲置着。①

这种长期的生产不足据说是原始民族倾向于把劳动强度调节到仅够维持生活的水平上并把他们的人口调节到最小密度和最大限度的分散而造成的。他们没有增加人口、结成更大的群体和增加生产的倾向，因此不能说在群队和村落社会的情况下人们要求节约化或者追求超过成本的最大效益。

萨林斯有什么证据能证明群队和村落社会是长期地人口不足和生产不足呢？他的证据证明的是据估量这些社会在多大程度上不能达到其居住地的"负载量"所规定的限度。萨林斯引用了一些

① 马·萨林斯：《石器时代的经济》，第41页

数字，看来是要表明探讨负载量的范围从亚马孙平原上的奎库卢人的7%到赞比亚的拉拉人那里的大约75%不等。为保证所有的估量都是基于相似的假定和程序，仔细检查一下每一种估量一定是很有趣的。例如，在奎库卢人的例子中，7%这个数字就没有把热带森林生态环境中可利用的动物蛋白质资源的有限程度考虑进去。其他的限制性因素，如水源、周期性干旱、风暴、瘟疫等等也都被忽略了。此外，在萨林斯所列举的"原始"非洲社会里，对生产的限制是殖民税收和迁徙劳工政策的副产品，而且对生产的限制还与掠夺奴隶和殖民战争的遗风有关系。

但我不想逐一考察与负载量有关的生产不足的证据。相反，我只是想说明文化唯物主义策略与那种认为人类的人口在正常情况下会达到其居住地的绝对负载量的任何百分比数的假定毫不相干。萨林斯坚持认为人口的负载量只能根据文化与自然的结合才能确定，这是十分正确的。人口负载量通过一定生产方式的强化和从一种生产方式向另一种生产方式的转变是可以限制的。文化唯物主义要表明的是，任何一定生产方式的强化都最终会达到一个报酬递减点——即生产者付出同样的或更大的努力后得到的收益较少。超过报酬递减点会不可避免地导致缩短预期寿命，降低福利水平乃至无法弥补的资源枯竭。群队和村落社会通常要调整其数目，因此而调节对生产系统的要求，以便使它处于报酬递减点之下。在分层化的社会里，政治经济强制和剥削都被用来强化生产，情况就更为复杂了。但是，国家社会即使在人口恒定的情况下，也不能面对报酬递减规律而继续强化生产，否则就会增加政治动乱和外敌军事征服的风险。

根据文化唯物主义的观点，仅仅因为人口被稳定在负载能力之下还谈不上"生产不足"的存在。**只有强化程度尚未达到报酬递减点时才能讲生产不足的存在。**萨林斯拿不出任何证据来证明被

他描述为生产不足的任何群体能够增加生产而不受害于报酬递减规律。

人口不足的谬说

据萨林斯讲，"每个政治组织都包含一个人口密度的系数。"①文化唯物主义则认为，每一种生产方式和作为连接的再生产方式都包含一个人口密度的系数和一种家庭组织及政治组织。文化唯物主义寻求以较少的词语解释较多的事物。但是也存在着逻辑的和实质上的差异。

如果结构"规定"人口密度，那它是怎样规定的呢？萨林斯认为，结构通过家庭生产方式的社会关系来限制人口密度。这些社会关系以不充分使用劳动力、忽视自然资源和不能应用现有技术为特征。但这与人口密度有什么相干呢？难道不充分使用劳动力就意味着两性交媾被限制吗？难道家庭生产方式还与特定水平的交媾频率有关吗？没有关于这些强制力的证据，或者至少没有证据可以说明这些强制力是限制人口增长的原因。事实上，群队和村落的妇女在生理上能够在短短几代的期间生产出庞大数量的人口（见第68页）。很清楚，生儿育女是由一些根据社会生产关系不能预见的实践控制的。澳大利亚土著群队的结构不能解释它们的高比率的杀婴行为。这类事情的必要性不是源于结构而是源于马尔萨斯所说的那种所有生命形式都参与其中的境况。限制人口的必要性是由自然界强加给基础结构的必要性。它不是社会关系的某种奇怪的发明。原始技术条件下对人口的调节引起严厉的惩罚。社会结构并不创造这些惩罚；相反，社会结构是把这些惩罚限制在生产过程的容量

① 马·萨林斯：《石器时代的经济》，第131页。

之内的系统性努力的产物。所以，正是这些惩罚与过程——即文化唯物主义的基础结构——的结合决定了家庭的和政治的结构，而不是相反。

萨林斯本人无意之中否认了结构是控制人口的决定性因素的论点。他承认，如果狩猎—采集者在一个地点逗留时间过长，那么他们的不定居模式就是由一个地方群体所面临的"报酬递减规律"决定的："因此，狩猎—采集的首要的和决定性的任务就是：它要求以移动来保持生产处于有利的条件下。"① 他还承认，对报酬递减规律的同样避免可以通过"杀婴、杀年老者、哺乳期间的性节制等等——许多采集食物的民族所熟知的实践"而"造成"（萨林斯语）人口的低密度。实际上，他的文化唯物主义推理堪称典范：

> 这些限制人口的策略再次形成为对抗生活中的报酬递减规律的更大策略的组成部分……。就人们想在当地的生产中保持有利地位并维持一定程度的自然和社会的稳定来说，他们的马尔萨斯式的实践是非常协调的。现代的狩猎者和采集者，生活在大不如前的环境之中，每年都以相隔很远的极小群体的形式渡过一年中的绝大部分时光。**但这种人口模式，与其理解为生产不足的迹象，贫困的结果，不如理解为过好生活的代价。**②

然而就在同一本书往后不到八页的地方，萨林斯宣布原始经济是"生产不足的"："它们中的主流，无论是农业的还是前农业的，看来都没有认识到它们自己的经济能力"。③

---

① 马·萨林斯：《石器时代的经济》，第33页。

② 同上书，第34页（黑体系哈里斯所标）。

③ 同上书，第41页。

但是，他们何苦非要努力达到他们的“经济能力”不可呢，如果象萨林斯所承认的那样，他们为了做到这一点就必须生活得差一些，那究竟是怎样一种“经济能力”呢？

圣牛的案例

对食用家养动物的文化限制构成了各种竞争的研究策略的最重要的试验场地。我曾试图运用印度人对宰牛的禁忌和以色列人对猪肉的禁忌来说明，这些限制通常是作为对于基础结构条件的适应性反应而产生的，而且提高了实行这些禁忌的居民的物质生活水平。

结构马克思主义者反驳说，这些解释不过是陈腐的功能主义的“事实就是如此”的论调而已，它是以被观察的居民还没灭绝的事实为基础的。这里所说的这些解释据说如同所有的文化唯物主义的解释一样，在阐述文化的信仰和实践的特征方面是含糊其辞的。我虽然指明了为什么禁食牛肉和猪肉是**可能的**，但没指明为什么这样做是**必要的**。用马歇尔·萨林斯的话来讲：

> 证明某种特质或文化安排具有肯定的经济价值还不等于对它的存在甚至它的出现作出了充分的解释。是否存在具有适应性的优势，这个或然判断不能表明一个唯一正确的答案。就象一般的因果关系原则和特殊的经济行为一样，“适应的优势”是非决定性的：虽然大致规定了什么是不可能的，但却把任何可能的东西都说成是合适的。从经济效能的角度来讲某种文化特质是“适应的”，只不过是一种不中用的功能主义，它不能说明文化特质的存在，而只能说明它的可行性——甚至连可行性也不一定能够说明，因为物质上没有优势的特质也可

能是可行的。[①]

这种说法得到了乔纳森·弗里德曼的响应：

把"牛"这个因素在其中起作用的整个系统看作已知事物是危险的。人们一旦描述了事物的实际状态，那么仅仅因为某种具体的变量在整个系统中具有某种必要的功能就说它是适应性的，就是多余的叙述了。[②]

亚历山大·阿兰德也发出共鸣：

虽然采用这类解释是有用的，但是它们是被标准的功能主义分析所特有的所有的局限性限制住的。它们既不能为原因也不能为必要性提供可靠的论据。[③]

现在我将在某些细节上运用印度禁忌的起源的理论来驳斥这些反对意见。我将说明文化唯物主义能够产生可以验证的理论，它们不仅能够提出否定的"强制力"，而且能够提出肯定的决定因素，它们能以比结构马克思主义原则更为高明的方式既具体说明什么必须发生，也具体说明什么不能发生。但是，在作这种说明的时候，我不主张向那种认为基础结构的解释必须符合19世纪的因果观的标准的见解投降——也就是说，我不想满足结构马克思主义的"唯一正确的答案"的要求。因为即使是在自然科学中也不能得到唯一正确的答案，所以我看不出为什么社会科学策略必须努力追求这种虚无缥渺的东西。文化唯物主义不研究独一无二的规范，而研究盖然的因果关系。如同我在第三章里解释过的，只要人们不指望理论会百分之百地得到所有检验的证实，那么盖然的因

---

① 马·萨林斯：《经济人类学与人类学经济学》，收于莫顿·弗里德编：《人类学探索》，第287页。

② 乔·弗里德曼：《马克思主义、结构主义和庸俗唯物主义》，载于《人》，1974年第9期第538页（疑有笔误，全文页码为第444—469页。——译者注）。

③ 亚·阿兰德：《适应》，载于《人类学年刊》，1975年第4期第67页。

果关系就总是存在的。只要肯定的事例以大过随机的频率发生，盖然的理论就不能被否定的事例证明为伪。一种与唯一正确的答案截然不同的可能的正确答案，是比任何竞争理论视野更宽、应用性更广而且在统计学上具有更大的确实性的理论所提供的答案。

争论的历史背景

我在1964年开始证明印度禁止发展宰牛业是给数百万农民家庭带来最大利益，当时，一些同心协力的专家们持相反的论点，他们认为禁止杀牛是印度贫困和未充分发展的首要原因。关于这个题目的文献里充满了种种带有强调语气的论断：诸如禁止杀牲和忌食牛肉迫使人们食用其他的、更为难得而且营养价值较少的食物；造成牛的数量增加，"就草料供应来看"多达一半是"过剩的"，"从生到死——无用处"，"多余的"，"对民族不利的"，"与其说是财产不如说是负债"，"一个巨大负担"，"完全与经济利益相反"，以及在"缺乏的生存"中与人类群体争食。

我同意弗里德曼关于"人们一旦描述了事物的实际状态，那么仅仅因为某种具体的变量……具有某种必要的功能，就说它是适应性的，就是多余的叙述了。"的论点，但人们不能靠挥舞魔杖来描述事物的实际状态。因为唯心主义和折衷主义的战略在印度学家当中盛行，事物的实际状态过去和现在都被严重地歪曲。我用来支持自己的理论的方法不是求助于关于适应性的赘述，而是通过引用以下方面的经验的资料：牛的奶、肉和粪的生产；牛耕对降雨农业的农民耕作板结的土壤的重要性；牛的性比率、城市牛奶行业、饲料的类型以及筛选牛群方法的地理分布；每个农业单位所拥有的牛的数目；贱民种姓使用腐牛肉和牛皮；以及其他的物质上的成本与效益。一旦把这些因素放到一种生态系统的背景中去分析，

那么所谓牛一无用处和多余的情况大部分——即使不是全部——就不存在了。

我的许多发现还得到了由斯图尔特·奥登达尔在西孟加拉的辛古尔地方进行的生物能实地调查结果的支持：

> 辛古尔的牛的种群看来在供应以当地社会的需求和优先考虑的事项为基础价值的产品方面是高效率的。若无外界向该系统进行持续的大量能输入，牛的生产能力能否出现实质性的改进是令人怀疑的。①

以后，我本人的实地研究表明，在印度教的全面限制之内，印度农民是以一种对人口密度、地产规模、降雨和种植的模式、土壤质量、灌溉面积、饲料成本这些因素以及其他客位条件高度响应的方式来选择和管理牛科牲畜的。这种分析对于理解当今印度农村发生变化的可能性是大有必要的。

在现有的系统之中，相对来说并不存在牛实际上毫无用处这种情况。指出这一点具有战略上的重要性，因为它涉及因果关系问题。如果关于牛的经营的意识形态限制是造成营养和能量的大量缺乏的原因，那么据推测认为宗教限制是从实际的、世俗的和适应的过程中产生的，就相当可笑了。另一方面，证明那些被认为是过剩的而且没有被利用起来的牛实际上是必要的、有用的而且是适应当地生态条件的，从而也就增加了唯物主义策略的可信性。但我们从来不打算以这样一种证明去解释被观察的使用牛的方式，也不打算把它当成一种手段去检验印度对于牛的限制因为改进了实行这些限制的人们的能量和营养从而引起的预测。文化唯物主义的

① 斯·奥登达尔：《关于印度牛在其环境中的动能研究》，载于《人类生态学》1972年第1(1)期第20页。

一项基本原则就是不能在纯粹共时的框架里作出这样的解释。

关于猪在美拉尼西亚在人口增长、战争和定期轮歇林地中起到调节作用的说明必须放到同样的背景中去看待。这些例子表明，由于宗教作用而产生的生产猪和消费猪的模式，导致了大规模的、明显浪费的村际宴会周期性地屠宰过剩的猪。对这些宴会进行的共时的生态学研究表明，这些宴会不仅仅是由孩童式的怪想、热望和迷信混合产生的挥霍夸耀，它们还是一套用以调节（虽然不一定是最理想地控制）动物、人和植物的生产和再生产的复杂系统中的重要成分。而且，这种证明只不过排除了阻碍人们从实际的、世俗的和适应的过程上对美拉尼西亚的猪的文化情结进行合理解释的障碍。但是至今还没有一个用生态学方法解释新几内亚猪宴的人提出，这种制度的起源是由目前观察到的生态关系所决定的。文化唯物主义者坚持认为历时过程对于解释现存制度是必不可少的。因此，结构马克思主义者宣称文化唯物主义对饮食禁忌进行的共时的研究毫无价值，因为它"既不能为原因也不能为必要性提供可靠的论据"，因为它只证明了可行性而没有证明必然性，这是一种不着边际的曲解。

政治经济学与牛

依照弗里德曼的说法，文化唯物主义者未能看到，即使技术条件保持不变，印度的"社会结构的彻底的重新组合"也能够使多数人得到包括牛肉在内的更多更好的蛋白质。① 可是，让我一解释，却似乎是蛋白质供应的改进要完全依赖于生态条件。

① 乔·弗里德曼：《马克思主义、结构主义和庸俗唯物主义》，载于《人》，1974年第9期第458页。

总之，虽然人们想要论证，假定以牛与人的关系为其中一部分的那个社会经济系统有强制力(哈里斯没有讨论这一点，他把这说得简直象个生态学的问题)，印度的人与牛的关系是适应的，但是不把这个系统当作整体来谈却潜伏着不幸。①

弗里德曼在指责"庸俗唯物主义"时认为，如果"牛……自由地(从经济意义上讲)在个人的小块土地上流动，那么就不会为了使这样的因素保持稳定而需要大量的牲畜了"。②但是，我并没有忽略通过政治经济的调整来改进蛋白质消费标准的可能性。实际上，弗里德曼当成自己的主张而端出的正是我提出过的建议：

在合作的基础上共用耕畜可能减少对额外耕畜的需求……。"大户"农夫用两条耕牛犁出的地比小户耕种者多得多。③

但我的分析要点不是要指出如何才能实现改进，我只是要指出印度教对于经营牛科牲畜所起的消极作用被过分夸大了。因此我继续讲道，"没能发展出合作的犁地形式还不能归咎于不杀生——也就是说，不能归咎于印度教义中的生命的神圣性：

对独立的、家庭规模的农业单位的强调，只不过是随着英国人存心鼓励的个人土地使用模式和其他地产改革的强化而来的。在现存的地产安排情况下，关于邻里之间不搭伙使用耕牛的原因是有绝对可靠的经济上的解释的。④

---

① 乔·弗里德曼：《马克思主义、结构主义和庸俗唯物主义》，载于《人》，1974年第9期第458页。

② 同上刊，第467页注17。

③ 马·哈里斯：《印度圣牛的文化生态学》，载于《当代人类学》，1966年第7期第53页。

④ 同上。

我的文中的论点是：印度教的意识形态所起的作用服从于由生态、政治、经济和其他的行为和客位的条件所强加的种种强制。这一论点不是要指出这全然是个"生态学的问题"。我明明白白地指出，还要把客位的政治—经济因素考虑进去；但我没有尝试用政治—经济的因素压倒生态因素，因为就我所知，还从来没有人宣称印度教对于食用牛肉的禁忌曾造成了私有财产在印度的发展。而且，尽管政治—经济的调整能带来印度农业中的生产能力和财产分配的实质性变化这一点是确实的；但无论最终采纳哪一种政治—经济调整的方案，都必须考虑到现有的技术基础、自然资源的枯竭状态和异乎寻常的人口密度，这一点也同样是确实的。

圣牛的由来

现在我们谈谈为什么抵制或限制食用畜肉的宗教会在印度得到发展，以及为什么是牛而不是别的物种处于被禁止的中心这一问题。亚历山大·阿兰德批评了文化唯物主义对食牛肉禁忌的解释，所用的论据类似于他对关于猪的禁忌的解释所提出的反驳意见：

> 哈里斯的"客位的"解释——源于将一种外部框架硬套在搜集来的实地材料上——用我们自己的科学已经教会我们的方法告诉我们很多关于具体特质的适应性，但它们没有告诉我们上面提到的**作为一种文化**的文化。这种方法可以用来回答属于自然史领域中的某些问题，特别是一种具体的特质是否是适应的这一问题，但它不能为我们提供一种关于人类适应的过程性理论。[①]

阿兰德确信文化唯物主义不能提供具体的印度宗教的文化谱

① 亚·阿兰德：《适应》，载于《人类学年刊》，第68页。

应的过程性理论，他的自信是建立在这样一种认识上的：爱牛的基本特征早在古代、在与那些使得今日的限制成为适应的条件的完全不同的生态条件之下即已出现：

……如果从历史的角度来考察这种情形，人们就会看到爱牛是一种古老的特质，是同其他那些在生态和人口的条件下发展出来的、与现今见到的那些特质大不相同的古老的特质联系在一起的。爱牛早在生态较今日优裕且退化较少的时期就进入了印度文化。①

但是，阿兰德却没有从历史的角度考察这种情形。确实，爱牛是在与今日的人口条件大不相同的时代发展出来的。但爱牛的具体特征也是在与今日大不相同的情况下发展出来的。吠陀时代人们对待牛就很不一样；在各种基础结构条件发生了变化，近似于现代的条件时，对杀牛和食用牛肉的禁忌才开始建立起来。如同在中东一样，强化和生产方式的更迭改变了生态系统，由此改变了整个社会的结构。印度的宗教象中东和欧洲的宗教一样，恰恰以文化唯物主义原则预测的那种方式适应了这些变化了的条件。事实有如下述。

前吠陀时代（公元前4 000年至公元前2 000年），牛即已存在于印度。在已知是最早的印度河谷新石器时代遗址中，牛与山羊和绵羊一道被发现。在哈拉巴时代（公元前2 500年），公牛是工艺品和印章上的主题。我们根据在房内外看到的烧焦的牛骨和半烧焦的猪羊残骸知道哈拉巴人是吃牛肉的。② 但是，到了吠陀时代（公元前2 000年至公元前800年），我们就有了《黎俱吠陀》和其他经典里的

① 亚·阿兰德：《适应》，载于《人类学年刊》，第68页。

② 约翰·马歇尔：《莫亨焦-达罗和印度河文明》第1卷，伦敦，1931年版，第37页。

直接证据。在这个时代，公牛看来是可以随意吃掉的。甚至在吠陀时代晚期，杀条大公牛以飨贵客也还是时尚。[①]母牛也是可吃的，只是多长时间吃一次，在什么情况下吃，还有待弄清。《黎俱吠陀》把作为祭品的不产犊的母牛与产犊多的母牛做了区分，而《阿提希格法书》(Atithigua)则暗示母牛曾被杀来待客。[②]《塔提利亚梵书》(Tattiriya Brahmana)"推荐了包括马、公牛、母牛、山羊……在内的80种家畜作为祭品"。[③]对于哪种牲畜用作哪种祭祀以及如何宰杀(如何肢解的条分缕析的细节性描述堪与《旧约全书·利未记》中类似的规定媲美。"《阿闼婆吠陀》中的《瞿波塔梵书》(Gopatha Brahmana)一节不厌其详地列举了因为在仪式中各司其职而应取到肉份的不同人的名字。"[④]

杀牛吃肉大体上逐渐地变得仪式化了。所以，在早期的婆罗门吃肉行为与民族志中所见到的诸如卡米拉罗伊人和帕夸特人这样的非洲(原文如此。——译者注)养牛者的再分配仪式之间有着明显的相似之处。后者把屠宰牲口限制在仪式性的场合。然而卡米拉罗伊人和帕夸特人举行仪式的次数是与畜群的最大收获能力相一致的。根据《经书》记载，婆罗门是主管献祭牲畜的。因此，他们的角色类似于欧洲古代克尔特人中的祭司和以色列的莱维特人。献祭频繁地进行，而牲畜无疑是在再分配的宴会上被吃掉的；置备和接受礼物也就成了婆罗门的专门职责。普拉卡什根据《瓦西什塔法经》(Vasistha Dharma) Sutra、《毗温奴法经》(Vishnu Dharma

① 奥姆·普拉卡什：《古代印度的饮食：从开天辟地到1200年》，德里，1961年版，第16页。

② 同上。

③ 拉真德拉·米特拉：《印度一雅利安人》，加尔各答1881年版，第1卷，加尔各答1967年重版，第9页。

④ 同上书，第22页。

Sūtra)和《桑卡亚纳家范经》(SankharanaGrhra Sutra)中的一些段落，对于佛教和耆那教兴盛之前的那一时期（公元前800年至公元前300年)作了下面的详述："看来这个时代对于吃肉的一般看法是应该以此向客人表示盛情，就如同向祖先的灵奉献一样，但在其他情况下则不应杀牲"。[1] 普拉卡什继续提到公牛，它作为牲畜是被杀来待客的，而且恒河谷地哈斯提纳普尔最早的考古发掘证实瘤牛犊是用作食用的。[2]

公元前6世纪佛教和耆那教在恒河谷地的兴起是与一场向婆罗门教把持牲畜献祭和肉食再分配的根本挑战紧密相关的。佛祖诅咒杀牲献祭(但未主张纯素食)。耆那教教徒更反对任何形式的肉食。尽管如此，在孔雀王朝和巽伽王朝时代早期(公元前300年至公元75年)，婆罗门和王室继续吃牛，也吃各种各样的野生和家养动物。阿育王曾一度使佛教成为国教，食肉和牲畜献祭部分地遭到禁止。但在公元前185年至公元前72年间，婆罗门教随着巽伽王朝的建立而复活，有证据表明，在公元75年至350年间，在占统治地位的种姓和祭司种姓当中吃肉是相当流行的。普拉卡什根据《卡拉卡本集》(Caraka Samhita)中的一个段落把母牛包括在这些时代人们所吃的动物清单之中。[3]

尽管《布里哈德阿兰若奥义书》中有禁食牛肉的规定，但公元前600年至公元200年的吠陀、佛教和古典的梵文著作中还是间接提到了杀牛和吃牛肉的情况。据A·N·鲍斯讲，这些前后矛盾使人怀疑正统的印度教义在后来时期中遭到篡改，被加进了反对吃牛肉的内容，《阿纽善萨纳巴瓦》(Anushasanaparva)中专门讲述母牛

---

① 奥姆·普拉卡什:《古代印度的饮食:从开天辟地到1200年》,第40页。

② 同上书，第39页。

③ 同上书，第141页。

神圣的13个章肯定是这种情况。① 在《百道梵书》里，述祀氏耶嗜食嫩牛肉："客人"即goghna这个词的意思就是"为他而杀母牛"，待客、供奉祖先的灵和婚宴上都要屠宰母牛。屠夫是佛教著作中的熟悉人物；有一些专门的屠宰场有时屠宰母牛。鲍斯因此得出结论说："看来牛肉倒是最普遍的肉食了。"②

关于继之而来的笈多王朝时期(公元300年至750年)，普拉卡什写道：

> 就在素食的同时，肉食也很风行。肉和鱼构成王室日常食谱的一部分。在信仰节(sraddhas)时，各种牲畜的肉都奉献给婆罗门。《库尔玛往世书》(Kurma Purana)竟然说在信仰节不吃肉的人会永生永世地沦为牲畜。③

佛教和耆那教是向吠陀和印度教的分层化制度挑战的复兴运动。印度教的反应是吸收了佛教和耆那教的阿希姆萨即生命神圣的教义。正如拉真德拉·米特拉所解释的：

> 婆罗门信徒不得不与断然地、并且如此成功地谴责了所有献祭活动的佛教展开论战……。他们发现尊重动物生命的教义过于强大和得人心，以至不能战胜，于是就逐渐地以难以察觉的形式接受了它，使之看上去象是他们的律法的组成部分。他们把宣扬行善和对一切有生命的造物慈悲为怀的段落放到显眼的位置上，因而将献祭的条令移到隐蔽地位，以便使之遁迹。④

---

① A·N·鲍斯：《印度北部的社会经济和农村经济：公元前600年至公元200年》，加尔各答，1961年版，第113页注1。

② 同上书，第109页。

③ 奥姆·普拉卡什：《古代印度的饮食：从开天辟地到1200年》，第175—176页。

④ 拉真德拉·米特拉：《印度—雅利安人》，第34—35页。

总而言之，强烈的食牛肉禁忌的发展涉及统治的与祭司的阶级和种姓从献祭者和牛肉的再分配者转变成母牛及其雄性役用后代的保护者这一过程。

但为什么这种转变会在当时当地发生呢？也如同猪在中东的情形一样，这种改变的深刻原因是生产的强化、人口密度的增加和向新的生产方式的转变。公元前1 000年时恒河谷地的人口很稀疏，而且分散在小村落里。在吠陀时代，牛是主要的财产形式并被广泛使用——多达24头公牛共拽一犁。[1] 到了公元前300年，出现了宏大的灌溉工程、大城市，人口据估计在0.5亿至1亿之间。[2] 尽管有人不断指出这一人口规模此后直到英国人来到之前没有再增长，但是说明这一基本界线的证据却是靠不住的，而且没有具有充分根据的可靠结论。施本格勒说："从公元300年到阿克巴时代[1550年]人口增加是可能的。"[3] 不过很清楚，1871年第一次人口普查时记录下来的2.55亿总人口中，有一部分必定是在公元前300年到英国人到来前这段时间里增加的。

随着人口和城镇、城市数目的增加，印度常常发生越来越严重的干旱和饥荒，其原因至少部分是砍伐森林和在边沿地带定居所致。恒河谷地是强化生产所造成的环境退化的典型事例：

> 饥荒蔓延和加剧中的一个必经阶段就是对原始森林这个巨大的天然贮雨水库的破坏，而它能"把夏日降雨的成果保留到冬天，同时，冬天的微量雨水在那里被珍藏至七月季风的再次来临。"[古印度的]史诗叙述了移民和砍伐森林的浩大的工

① 《剑桥印度史》，剑桥大学出版社1923—1927年版，第1卷第135—137页。

② 约瑟夫·施本格勒，《印度人的经济思想：其历史的前言》，北卡罗来纳州，达勒姆，杜克大学出版社1971年版。

③ 同上书，第38页。

作，这一工作的步步升级扩大了匮乏的程度、重现的次数和地区，从而使灾难登峰造极。①

鲍斯把《摩诃婆罗多》史诗中关于一场长达12年的干旱的描述概括如下：

> 湖、井、泉干枯……。献祭活动停下来了。农业和养牛被放弃。市场店铺尽皆关闭。拴献祭牲口的桩子消失不见了。节日止息。到处都是尸骨成堆，哀呼不绝于耳。城市里人口凋零，村庄烧毁。人们由于互相惧怕或因惧怕强盗、兵马和国王而四处逃散。教堂一片荒凉，老人被逐出家舍。母牛、山羊、绵羊和水牛互相争斗，大量死去。婆罗门教徒因失去保护而死去。草禾枯焦，大地好象被包围在火海里的树林。在那可怖的年代，天理沦丧，人民相食。

就象在美索不达米亚和埃及一样，原来用于消费的畜肉由于生态系统和生产方式中的根本变化而变得太昂贵，不能再当食物。这种畜肉也因此而成为一系列礼仪性限制的中心。但二者的相似性也就到此为止了：猪成了令人厌恶的东西；而牛则成了崇敬的对象。

我们之所以要解释这个特殊的差别是因为这里有一个其他策略闯不过的难关。这种解释就是：猪的成本—效益只牵涉到它的肉的可用性。当猪肉在生态意义上变得过于昂贵时，从整体来说的猪就成了一种令人厌恶的东西；因为它毫无用处——更糟的是它作为一个整体存在有危险。但是在印度当牛肉在生态意义上变得过分昂贵时，整体的牛却仍不失其价值。与此相反，对杀牛和

① A·N·鲍斯：《印度北部的社会经济和农村经济，公元前600年至公元200年》，第131页。

食用牛肉的禁忌实际上反映出牛作为拉力的来源在前工业社会的人口高密度和降雨农业的条件下是不可缺少的。因此，为了保护母牛作为公牛之母的关键性功能，它不仅没有变得肮脏反而变得圣洁了。正象莫罕达斯·K·甘地曾解释过的："她不但产奶而且使农业成为可能。"

要详细说明为什么是牛而非别的一些牲畜成了不准屠杀的崇拜对象，就必须考察各种现成的家养动物的相对而言的成本—效益。印度的牛大都是小个的、不产奶的役用品种，选择这些品种是因为用它们拉犁成本低。由于在一年的大部分时间里以少量的草料、废弃食物和茎叶喂养公牛（和母牛），投入的资金很低。到了耕作季节，公牛得到补充饲料，迅速地从正常的半饥饿状态中恢复过来。在恒河平原的旱季，夜间温度也常在40°C以上，印度牛表现出惊人的耐热能力。只要不在深泥沼里，这种牛的表现就超过其他任何耕畜类。水牛缺乏用途上的多面性。在今日的印度，除了在湿热的生长水稻的地区外，水牛主要用来专门产奶而不是犁地。于旱季节喂养水牛的成本极高，而且它不耐干旱，因为水牛也象猪一样要靠外界的湿气——最好是泥塘来降低体温。马和驴的用途也较窄，抗干热的能力较差，而且拽力也没有牛大。骆驼固然是耐热动物，但如果按体重来折算力气的话，它们的看管和喂养就比瘤牛的成本大多了。

结构马克思主义者声言文化唯物主义者不能详细说明决定结构和上层建筑特征的因果关系，说我们委身于一种无结果的原则，"那没法办到"的原则。很明显，只要通向基础结构过程的似乎可行的研究线索仍然被那种认为结构支配基础结构的教条阻碍着，就无法作出这样的详细说明。

“萨林斯的牛肉论”

对关于食物禁忌的似乎可行的基础结构解释的一种典型的反应是，批评家们置已经解决谜团的答案（在这之前还没有人给出过论据充足的答案）于不顾，却盯着那种显然荒谬的、与经济无关的食物偏好的新例子。这种做法使得文化唯物主义者在一个个方向上迎接一个又一个的挑战。这些新难题好比是跳栏，为了博得站满看台的不公道的裁判们的满足我们必须从上面跳过去，而不公道的裁判们唯一能做的事看来就是去制造更多的障碍。最近出现的这类挑战涉及当代美国人喜食牛肉以及与此相关的对狗肉和马肉的禁忌。我转而考虑这几个最后的例子倒不是为了提出答案，而是要证实，结构马克思主义者以唯我独尊的姿态反对基础结构的因果关系，目的是堵死已知是富有成果的研究坦途，以便让某种已知是毫无结果的窄巷畅通无阻。

萨林斯从列维-斯特劳斯那里（见第188页）得到了灵感，他写道，美国人食物中有营养而且可吃的东西是“根本无法用生物、生态和经济上的好处来辨明的”。[1] 相反，饭食的结构模式却能决定生物、生态和经济上的好处：

> 对美国环境的利用，与自然景观连系的方式取决于饭食的模式，其中包括一种主要的肉类因素以及碳水化合物和菜蔬的辅助。
>
> 肉食占据这一中心地位的原因要追溯到“印欧人认为牛……与强壮的一致”。因此有了“牛排作为强壮之肉的缩影的……

① 马·萨林斯：《文化和实践的理由》，芝加哥，芝加哥大学出版社1976年版，第171页。

不可缺少性"。

因此也形成了相应的粮食的农业生产结构，反过来又形成了与世界市场的具体联系——如果我们吃狗肉的话，这一切都会在一夜之间发生变化。①

萨林斯把美国的吃牛肉的文化情结归因于印欧人对牛与强壮的异想天开的联想，对这一见解我不能加以全面的批驳。但印度的牛文化情结的历史足以证明萨林斯的解释是失败的。如果崇拜牛排是印欧人祖先的普遍历史，那为什么没有牛排是印度人的正式饭食的标志呢？

象阿兰德一样，萨林斯也忽略了一些基本的历史事实。牛肉在美国并非一直是人们喜欢的肉类。在19世纪的大部分时间里，被吃掉的猪肉比牛肉要多，而且享有尊贵地位的菜肴是火腿而非牛排。直到19世纪70年代冷冻铁路罐车被发明出来之后牛肉的地位才跃居火腿之上。这种逆转集中地体现了一个漫长的人口、技术、经济和环境的过程。只要人口仍然稀少，森林广袤，产玉米地带靠近东海岸，牛肉只能腌制而不能鲜吃，那么猪肉就始终占优势。只是在铁路开始穿越中部大平原的时候，芝加哥的批量生产的肉食加工生产线才有可能向波士顿和纽约的市场提供在草原上以低成本喂养出来的牛的冻肉。牛肉取得受宠地位的原因在于它是投以大量资本的农业综合企业用新方法大量生产鲜肉的主要目标。投向牛肉的资本超过了投向猪肉的资本，不是因为牛是强壮的象征，而是因为猪不能去吃西部大草原上现成的野生牧草。牛排取得特殊光荣的地位是因为它集中体现了大量生产鲜嫩可口的肉类的努力。而且，软嫩被置于价值的首位不仅仅是一种随意的偏

① 马·萨林斯：《文化和实践的理由》，芝加哥，芝加哥大学出版社1976年版，第171页。

好，而且还因为城市消费者大多牙齿脱落、腐坏。①

至于对狗肉的禁忌，萨林斯认为别无原因，只是“狗通人性”的古怪感情防止了美国人食狗肉。但美国人之所以对狗有此感觉也肯定与狗肉行业实际无利可图的情况有关。狗是被人们养来做伴和护身的动物。人们既然有了牛、羊、猪、鸡等禽畜，何必还要为吃肉而养狗呢？前者吃五谷杂粮即可长份量，而狗则非要吃肉才能迅速长肉。②狗也象人的情况一样，一般是在缺乏大型家养反刍动物和杂食动物提供可供选择的廉价肉食来源的文化里才会被吃掉。

最后，还有一个为什么马肉在美国是禁忌对象的问题。这里，客位与主位的区分再一次显得至关重要。不错，美国的爱马者确实抗议过美国超级市场出卖马肉的广告。因为今天人们养马毕竟主要是为了运动以及它作为宠物的品质，而不是为了用它拖拽和运输。尽管如此，萨林斯关于消费马肉的客位实际情况还是弄错了。马作为一种大牲畜，当它不再适于充当宠物时，人们很少把它们直接送去埋掉，而是把它们宰掉或肢解，让它们作为猫和狗的罐装食品而重新进入食物链。萨林斯自己也强调这一事实，因为它看来使马肉禁忌一说显得更为离奇了：“竟然还有为了供应狗的食品而养马的大产业”。③

但是，萨林斯在企图使美国经济非物质化的迫切愿望中所忽略的事实是，不光宠物而且人——那些被当作狗一样对待的人：那些老人、病人和极为贫困的人——也在吃宠物的食品。人们真该了解一下宠物食品行业(顺便讲一下，这些行业不为得肉而养马，它

---

① 马·哈里斯和埃·罗斯：《美国人喜食牛肉的起 因》，载于《今日心理学》，1978年10月号第88—94页。

② 全国科学研究委员会，《农业生产的效率》，华盛顿，全国科学院1975年版。

③ 同上。

们仅用那些出于其他目的而养的老马)实际上是在多大程度上由人类对廉价动物蛋白质的需求所支持的。

同样地，萨林斯企图使那种所谓所有的美国人都吃牛排或其他肉类、甚至想餐餐都吃牛排或其他肉类的神话永久存在的做法，并不能给美国文化"增添荣耀"。人们尽可以通过接受一个文化的神秘化的方法来为之"增添荣耀"，但这样做却不能为历史的科学增添荣耀。尽管牛肉行业努力怂恿人们多吃牛肉，但美国人均消费牛肉的数量恐怕已经到了极限。随着美国农业综合企业在石油化工上投入的资金由于强化生产、资源耗尽和环境污染变得越来越多，在前面等着我们的是越来越多的没有肉食的餐饭。现在远不是向人们讲述他们想吃肉的唯一原因是因为吃肉适于思考的适当时机。近来美国人均消费肉量较高的唯一原因在于人们一直在吃的不是肉类而是廉价的石油化工产品。应该告诉人们的是，由于资源枯竭和石油化工产品成本飞涨，我们习以为常的人均消费动物蛋白质的高水平已经难以维持了。

在本书的最后一章里，我还要考察萨林斯对于食物偏好问题的另一个轻率的和纯系消极的研究方法的例子。在那里我们将会看到结构主义和结构马克思主义中固有的蒙昧主义成份是在怎样的程度上作为萨林斯的策略的主导信仰而出现的。我曾证明结构马克思主义如同结构主义一样，与其说是一种要深入到社会生活表层底下的努力不如说是要浮在表面上的努力，但在眼下，我想我在这个题目上已经讲得够多了。

第九章　心理的和认知的唯心主义

尽管结构主义在北美洲的许多大学里找到了栖身之地，但走红运的美国唯心主义战略遵从的却是一种不同的传统。美国文化唯心主义表现出一种坚决信奉经验主义的认识论的倾向。它至为关心的是将它的方法操作化并严格地检验它的理论。美国的文化唯心主义者往往在一切问题上都是“科学的”，无懈可击。但有一点要除外：他们使对客位的结构和基础结构的研究从属于对主位的和思想的上层建筑的研究。

在这一章里，我将考察当今两种活跃的文化唯心主义策略的主要类型。第一种类型的文化唯心主义策略的实践者用“心理人类学”或“文化与人格”的标签表现自己的特征。这种策略致力于探讨人们如何获得那些表现了不同社会文化体系的典型性的正常和或异常的心理和情绪的丛结这一问题。它也研究人类的人格的普遍心理构成要素这一难题。

第二种类型的文化唯心主义策略主要研究思想和主位的上层建筑这一较狭窄的认知方面。它在许多方面都构成了结构主义的一种经验的、非辩证的类似物。它的实践者用“认知人类学”、“种族科学”、“形式分析”和“符号人类学”的标签表现自己的特征。

根据经验进行的种种主位的、心理的和人格的研究，只要是纯描述的或仅仅是论断功能关系的，在原则上与文化唯物主义是可和谐共存的。实在说，就认知的和人格的研究阐发了基础结构在制约人类思想和行为方面具有的普遍性影响而言，它们能够引起

文化唯物主义者极大的理论和实践兴趣。只是在认知主义者和心理人类学者宣称社会文化体系的思想、主位和人格的方面决定客位和行为的方面，或者当他们宣称文化唯物主义不能解释思想和主位的社会文化的异同的原因时，文化唯物主义与认知主义的和心理学的策略才出现对垒的形势。争论的另外的根源存在于认知主义者和心理人类学者试图把文化的定义限制在思想和主位的上层建筑上并把人类学、民族学或民族志学的范围限定在对于用唯心主义概念界定的文化研究上。

心理人类学

一套流行的关于社会文化因果关系的心理学理论总是从这样一种假定开始，即设想每个社会都有某种民族性格，某种样式的人格，或者某些其他的一定范围的人格类型。只要在衡量和界定一个群体的人格丛结时能运用适当的经验程序，我觉得这种设定就是无可非议的。我接受那种认为人类文化的主位和思想的方面会随文化的不同而有差别的论点；因此，我也必然赞成那种认为人格随文化的不同而有差别的立场。因为人格倘使不是心理学词汇(例如"侵犯的"、"被动的"、"焦虑的"、"外倾的"等等)中所表达的个人思想、感情和行为的心理倾向的总和的话，它又是什么呢？又因为主位和思想的文化是群体的思想、感情和行为的倾向的总和，所以在主位和思想的文化与群体的人格类型之间也必有某种一致性。

心理人类学者与文化唯物主义者之间发生研究策略上的冲突是在心理人类学者不能把客位的基础结构系到造成人格丛结的因果链条中去的时候，或者是在他们进而主张结构和基础结构的变化是由某种特定样式的或基本的人格类型或民族性格的存在所预

定的时候，例如，当他们声言德国人由于具有权威主义的人格而注定会有专政的时候；或者声言美国人由于有一种探索精神和对于成就的高度需求而注定要在技术上比世界上其他国家的人占优势的时候。

文化唯物主义者坚持认为人格构形是基础结构条件的产物，并认为尽管在人格构形与基础结构之间存在着反馈，基础结构从可能性上讲还是起主导作用的。

把人格当成主导因素或者哪怕是赋予它以同等的重要性，就是放弃对关于社会文化进化的持之有据的因果理论的寻求。情况之所以会如此，是因为凡相信心理定形是第一位的那些人象所有的唯心主义者一样，或者是不得不通过某种独特的由先前的构形组成的系列向上追溯一种特定的构形直至历史的链条在远古消失为止，或者是不得不退而承认群体人格构形的差别是无法预言的。

民族性格的易变性

一种文化的人格构形的变化能有多快？一种特定的人格构形能在多大程度上使基础结构的进化前进、停滞或转向呢？如同在一般的上层建筑的情况中一样，要对变化的方向和速率进行预测时显然必须考虑到眼下的人格构形。但是，文化唯物主义立场的核心在于，从原则上讲，基础结构和结构的根本变化能在极短的时间里导致人格构形的彻底逆转。

这一立场与心理人类学的先驱们所提出的人格构形是社会生活中稳定的、经久不变的核心的论点是冲突的。例如，鲁思·本尼迪克特强调普埃布洛印第安人爱好和平、与世无争及平和的性情，而无视在16和17世纪正是同样的普埃布洛印第安人曾掀起过一系列流血的许以救世的战争并在战争中屠杀西班牙教士和焚烧

其教堂的事实。当纳粹德国的犹太人未能组织起对于种族灭绝的有效反抗时，心理学家们把他们描绘成已经失去有力斗争的能力的人。然而，就在一代人的时间里，犹太难民建立起了由世界上最令人生畏的一支小军队所守卫的黩武之国。第二次世界大战期间，心理人类学家把日本人描述成病态地驯服的国民。但战后的几代日本高校里的青年却表现得比他们的美国同辈人更富反抗性。20世纪60年代期间，日本的每一所主要院校都是数千名学生与警察激烈搏斗的场所。此外，大量的日本青年公然蔑视父母的权威，放弃了传统的日本服饰、礼俗、音乐和家庭生活方式而赞成西方的模式。

艾布拉姆·卡狄纳曾把男性美国黑人描写成心理上遭到损害的人，他们的侵犯性冲动内倾，因而产生了卑微和无能为力的感觉。在努力向占支配地位的白人群体成员讨好时，黑人据说通过接受那种认为自己是智力迟钝、爱献殷勤和敷衍了事的"黑家伙"的看法而夸大了自己的缺点。但是黑人权力运动粉碎了"黑家伙"这种陈腐之言。骄傲而自信的黑人领袖不仅在托儿所里，而且也在法庭上和大街上纠正了"黑家伙"的形象。

韦斯顿·拉巴尔曾根据他对艾马拉民俗传说的分析说玻利维亚的艾马拉人"忧郁、冷酷、报复心强、愁闷、充满仇恨和奸诈"。拉巴尔所收集的每一个艾马拉传说最终都与围绕着食物、欺骗、玩弄手腕、暴力、拨弄是非者、谋杀者和巫师术士的冲突相关。拉巴尔承认艾马拉人的气质反映了一个由印第安和西班牙的统治阶级所进行的长期的剥夺和剥削的历史过程。

> 如果说艾马拉人象在他们的民间传说中（事实上在他们的整个其他文化中）所证明的那样，是忧虑的、狡诈的、多疑的、凶暴的、奸诈的和富有敌意的话，那么形成这种性格的一个

重要原因可能是这种性格结构正是对他们长达千年地生活在严格的等级控制和绝对的经济、军事和宗教的控制之下的可以理解的反应。①

但是，拉巴尔没有指出，既然基础结构和结构在过去决定了艾马拉人的人格，人们就应该断定它们现在可能仍在决定着艾马拉人的人格。

弗洛伊德的策略

对心理因果关系的首要性的最强烈的主张滥觞于旨在理解泛人类的心理动力过程的弗洛伊德和新弗洛伊德的原则。这些原则，也象结构主义关于普遍存在的辩证趋向的原则一样，最多只能说明社会文化体系的一致性和相似性。但它们不能说明差别性。因此，人们从一开始就有理由断言弗洛伊德的心理动力策略够不上那种打算既解释差别性又解释相似性的策略。但是，我不愿把我的论据局限于这一点上，因为弗洛伊德理论是否具有解释一致性的原因的适当方法也是大可怀疑的。

弗洛伊德理论原则坚称人类有一种通过口唇期、肛门期和生殖器期而成熟并发展出恋母抗争性的普遍趋向，而其中的恋母抗争性的解决在男子和女子是以心理动力上的不同方式实现的。"生殖器"成熟的男子通过显示对女子的阳刚性支配来解决恋母抗争，而"生殖器"成熟的女子则通过接受被动角色并通过生育孩子以补偿自己没有阳茎的缺陷来解决恋父抗争。在老一代男子与他们的儿子或甥侄辈之间由于性欲而产生敌视的最小意义上类似于恋母

① 韦·拉巴尔：《艾马拉人，历史和世界观》，载于《美洲民俗学期刊》，1966年第79期第143页。

抗争的心理动力模式确实是流行甚广的。因此，设想恋母抗争、男子的阉割丛结、女孩对男根的忌妒以及象竞争性体育项目、男子成年仪式和战争这些多种多样的以男性为主的活动都是普遍的心理动力过程的表现形式，这是诱人的。用莫里斯·沃尔什和巴巴拉·斯坎达丽丝的话来讲：

> 作为理解社会动机和行为的心理分析方法的结果，我们设想原始的男子成年仪式与现代的有组织的战争是相同的行为方式……［二者］有一个共同的唯一推动力——恋母的竞争……心理分析研究表明，在所有可能的原因中只有恋母竞争能充分地解释………儿子在父辈的操纵下被某个“敌人”杀死的制度化情形……。儿子和父亲的这种侵犯性因而被无意识地转移给作为“敌人”的男子以及作为被压抑的侵犯和性的欲望的代替对象而被强奸和摧残的妻子儿女身上……①

从文化唯物主义的角度上看，这一理论的因果箭头是倒指的。所有这些造成阉割恐惧和男根忌妒、侵犯性的男子和被动性的女子的条件都出现于男子至上的情结里——出现在男子对武器的垄断，训练男子在战斗中的勇敢，训练女子接受作为对男子汉品德的报偿的角色里；以及出现在父系制、多妻制、聘金和许多其他以男子为中心的制度里。凡是把抚育孩子的目标定为造成侵犯的、“男子气概的”、支配性的男子和被动的、“柔弱的”女子的地方，都会在对自己的男子汉地位感到不保险的相邻两代男子之间发展出某种类似于阉割恐惧的东西；或者在那些在某种思想的灌输下夸

① 莫·沃尔什和巴·斯坎达丽丝：《跨代男性侵犯的制度化形式》，收于M·内特尔希普等编：《战争及其原因和有关事物》，海牙，莫顿出版社1975年版，第136，138，148—149，150页。

大了男性生殖器的力量和意义的女子中间发展出某种类似于男根忌妒的东西。所有这些都导致一种结论：战争不是由恋母情结引起的；相反，恋母情结是由战争引起的，而战争又是由特定的基础结构条件引起的(见第90页)，而不是由人类天性中某些固有的东西引起的。①

文化唯物主义的选择之所以比弗洛伊德的选择更为可取，这是因为我们知道所谓的恋母情结的表现是千差万别的。并非所有的社会都有鲜明的成年仪式；某些社会里的男子较少侵犯性；也并非所有的社会都把战事发展到同样的程度。事实上，为了应付弗洛伊德常数里的心理动力的最终产物的变量，心理人类学家不可避免地感到有必要对在社会化期间影响着婴儿和儿童的制度性结构加以注意。因此而产生了新弗洛伊德理论对诸如大小便的控制，手淫的压制或鼓励，哺乳与断乳的时间表以及婴儿—母亲的睡眠安排这些文化特性上的儿童训练实践的兴趣。艾布拉姆·卡狄纳称这些实践为“第一位的制度”，假定他们是通过童年时期形成的无意识幻想的“投射”而与一套由宗教和神话组成的“第二位的制度”相联系的。但是，给童年的训练制度贴上“第一位的”标签并不能长期遮蔽它们根本不是第一位的这一事实。真正的第一位的制度应该是那些决定儿童训练制度的制度。但这些制度又是什么呢？卡狄纳知难而退了：

> 没有历史的帮助，心理学无论如何也不能阐明这些第一位的制度是如何采取其最终形式的。就我们所知，还没有人对第一位的制度作出过令人满意的解释。②

① W·迪瓦尔和马·哈里斯：《人口、战争和男子至上情结》，载于《美国人类学家》，1976年第78期第521—538页。

② 艾·卡狄纳编：《个人及其社会》，纽约，哥伦比亚大学出版社1939年版，第471页。

晚些时候，约翰·怀廷由于提出一套特定的基础结构条件中的儿童训练制度而把心理动力方法从这种一无所知的见解中解救了出来。怀廷及其同事主张鲜明的男子成年仪式是由一条以蛋白质匮乏为开端的因果关系链条所造成的。这种匮乏导致哺乳期的延长、产后的性禁忌、多妻制、排他性的母亲—儿童睡眠安排、妇女对男孩的训练、男孩的跨性别认同，最后，导致在男子支配政治生活的社会里作为加强男子气概认同感手段的严酷的男子入会仪式的需要。①（我将在下一章里更广泛地评述怀廷的理论。）罗伯特·莱文曾概括了这种方法，并明确地把生态、经济和社会结构提高到决定儿童训练实践的"第一位的"制度的地位上（也仍然称其为"第一位的"）。这种说法当然使文化和人格的研究与文化唯物主义的基础结构决定论的原则完全不矛盾，尽管怀廷和莱文都还没有讨论到他们倒置弗洛伊德因果箭头的更大的策略含义。

弗洛伊德心理动力普遍性的概念的主要弱点恰恰与处在社会生物学和结构主义中心部位的弱点相同。在每一种主张中都说人类本性的普遍要素可以说明一系列明显不同的制度。而且在每一

相似性和差别性的谜团在客位和行为的基础结构的相似性和差别性中找到了答案，常数就失去了所有的策略价值。

认知主义

现在我要转而评述美国文化唯心主义的一种更为狭义的形式即认知主义。照斯蒂芬·泰勒的说法，认知人类学的目的是"理解作为行为的基础的组织原则。"

> 质言之，认知人类学寻求解答两个问题：对于某些文化中的人民来讲，什么物质现象是有意义的；以及他们［在头脑中］如何组织这些现象。①

在马歇尔·德宾看来，认知人类学的关键概念是规则。

> 文化最好是被看成一套控制机制——计划、方法、规则、指示，它们是行为特征的主要基础并且是支配行为的基本条件。②

作为美国现代文化唯心主义策略发展中的先驱人物之一的沃德·古迪纳夫则把文化定义如下：

> 一个社会的文化包括一个人为了以社会其他成员能够接受的方式来活动而必须知道或相信的一切……［它是］学习的最终产物……不是事物、人、行为或情绪，而是对于这些事

① 斯·泰勒：《认知人类学(导论)》，纽约：霍尔特—莱因哈特—温斯顿出版社1969年版，第3页。

② 马·德宾：《认知人类学》，收于约翰·霍尼格曼编：《社会文化人类学手册》，芝加哥，麦克纳利出版社1973年版，第470页。

物的组织 它存在于人们头脑中……存在于他们领悟、叙述或者解释它的模式中。[1]

认知主义因此是这样一种策略，它以最有效的和主位上可靠的方式描述规则或其他据称能够说明行为的心理程序。认知主义者不谋求解释这些规则本身的存在，相反，他们把整个主位方面都看作已知的。因此，认知主义使用被表达为语义要素、分类结构、信仰系统、规则系统或"行为计划"的详细的主位方面的知识来试图说明社会文化生活的整个客位方面。

这套程序里的"说明"不能给出任何单独的意思。对某些认知主义者来讲，"说明"意味着对行为流事件的预测。但是，对另外一些认知主义者来讲，主位规则的知识并不是去弄清人们实际上将要做什么的一种方法。反之，"说明"只是意味着适当地预期人们将要做的事情。

……一部民族志应该是关于一个具体社会中的文化行为的理论，它的恰当性应该以一个对该文化陌生的人是否能够……把这个民族志的叙述当作适当地预期该社会的情景的指南来评定。我讲"适当地预期"而不讲"预测"是因为只要被描述的那个社会的成员象民族志学家一样对失败感到吃惊，那么民族志叙述在正确预测上的失败就不一定意味着预测的失当。[2]

排斥或无视预测的恰当性在科学描述中的中心地位的认知主义者把他们的论据建立在同语言学的类比上。语言学的目标是阐

---

[1] 转引自玛丽·布莱克：《信仰的系统》，收于约翰·霍尼格曼编：《社会文化人类学手册》，第622页。

[2] 查尔斯·弗雷克：《关于苏巴农人"宗教行为"的结构描述》，收于沃·古迪纳夫编：《文化人类学的开拓》，纽约，麦克劳-希尔出版社1964年版，第112页。

明一套有限的规则，借助这套规则，能够产生无限数量的符合语法的句子。但是，多数语言学家都不指望能够预测人们在任何特定的时刻会说什么。语法与客位言语行为之间的这种公认的关系使得许多认知主义者满足于一种“说明”的有限含义。他们相信行为流实际上是机会或混沌的同义语。用沃德·古迪纳夫的话来讲：

> 人类科学面对的一个重大难题就是如何从具有无限可变性的物质的客观世界进入——由于没有更好的术语——我们只好称之为我们的同胞的头脑中存在的形式的主观世界……我想，结构语言学已经使我们最终地意识到它们的本质，并已经致力于把这种意识转换成一种系统的方法。①

对于象古迪纳夫这样的认知主义者来讲，客位的和行为的文化是由柏拉图洞穴的墙壁上那些不可理解的忽隐忽现的阴影构成的。而可以理解的或有规则的形式或结构是由作为附加的历史事件的基础(或说明附加的历史事件)的永久性观念构成的。用奥斯瓦尔德·沃纳的话来讲：

> 行为是暂时的。它要依赖于（1）文化知识……(2)先在的可触知的行为(道具)的产物和(3)可能存在的其他因素(例如行为者的清醒、疲劳或醉酒的状态)。影响行为的一些另外因素(4)无疑是机会。②

---

① 沃·古迪纳夫：《文化人类学与语言学》，收于德尔·海姆斯编：《文化和社会中的语言》，纽约，哈珀—罗出版社1964年版，第39页。

② 奥·沃纳：《结构人类学》，收于R·纳罗尔和F·纳罗尔编：《人类学主流》，纽约，阿普尔顿—森图里—克罗夫茨出版社1973年版，第288页。

行为并不比思想更短暂

我将在另外一节里考察那种宣称认知主义者能够预测某种客位表现的"符合语法规则性"的说法。但是，让我先指出断言行为流事件(可言的或不可言的)在本质上是不可预测的这一认识带来的后果。根据马克斯韦尔的标准(第25页)，这种认识对于认知主义策略的前景较之不持有这一认识的其他策略来讲应该是至关重要的。为了有合理的理由挑中这样一种范围有限的策略，人们自然想看看不能达到对行为流事件的预测的某些证据。但是，在不尝试采用象文化唯物主义这种旨在探索关于行为流事件的盖然性预测的局限的研究策略的情况下，如何能够提出这样的证据，这是不可思议的。除了这个逻辑上的缺陷之外，业已积累起来的考古学、历史学和民族志学方面的证据都指明了行为流事件的非暂时的、重现的性质。沃纳没有全然忘却这些重现性，但在上述的第二点里，却给它们蒙上了"先生的可触知的行为的产物"的面具，好象诸如房屋、粮田、饭锅、武器、金字塔、寺庙、村庄、工厂、城市之类的"道具"本身都不足以证明行为在事实上并非不可理解、不可预测，或者并非全部或大部分是"暂时的"！即使在客位言语行为的范围里，人们也能指出在限定的环境中反复出现的讲话方式的许多例子，它们足以证实一种设想，即不仅言语行为的语法规则而且语义的内容都是可以预测的(例如，"早上好"！)。言语行为在本质上是不可预测的这种认识源于语言学家未能研究客位环境中的实际言语这一历史性的失败。这一失败又是基于在语言这一纯形式的领域与言语这一不完善的物质表现的领域之间所做的纯理论的唯心主义划分。将这一发育不全的策略强加于整个社会文化体系研究上的企图对于当前用蒙昧主义的和反科学的方法处理至关重要的社

会问题的风气的上升起到了重要的作用。

认知主义与结构主义的合流

美国的许多认知人类学家接受一种新实证主义的和改头换面的经验主义的科学定义。在种族科学和形式分析这一框架之内，人类学家在方法论方面缜密的主位资料收集技术的发展上是开路先锋，并且促进了对可靠的验证标准的采用。事实上，某些针对列维-斯特劳斯和结构主义的最严厉的批判是由顽强的认知主义者发起的。正如奥斯瓦尔德·沃纳在提议进行一项关于"巨量词汇的语义领域"的有电脑装备的调查而讲述自己的看法时所指出的：

> 如果科学的任务是表明假设结构的性质，那么仅就辨证结构(a：b：c：d)是适当的而言，列维-斯特劳斯已经大功告成。往最好处说，这些对立是更大、更隐晦、更复杂的结构的因素；往最坏处说，它们是空洞的，因为它们是不可验证的。列维-斯特劳斯的结构主义里并没有什么结构。①

结构主义与认知主义之间最极端的区别表现在提供消息者的反馈问题上。尽管少数认知主义者看来能够撇开提供消息者，但美国认知主义的特点，一直是对于在反复的、深入细致的和结构性强的面谈中从当地提供消息者那里诱问出未走样的当地范畴予以高度可行的关心。虽然如此，我还是把结构主义和认知主义看成由同样的文化唯心主义潜流所孕育出来的汇合的策略。

认知主义者当中有一种正在增长的倾向，即与结构主义者一致把自己的最终目标描述为对普遍精神原则的发现。例如，沃纳

① 奥·沃纳：《结构人类学》，收于R·纳罗尔和F·纳罗尔编：《人类学主流》，第299页。

把结构主义和认知主义的最终结果图解为由"普遍的文化原则"所表明的"人的天性(或人的心理)",而且布伦特·伯林和保罗·凯对于设想中的普遍的颜色分类法的演变的论证则经常被引证为民族科学的最高成就。不仅如此，对于普遍精神结构的探讨还是美国语言学的一股重要潮流，所以，就认知主义者热衷于语言学模式而言，向法国结构主义目标的会聚实际上是无疑的了：

> 两个领域 [人类学和语言学] 比过去任何时候都更倾向于对普遍事物的探讨……。目前，两个领域的总目标就是了解人对于来自他的周围环境中的信息进行加工的方法。①

这种成就一旦出现，就会使得认知主义与结构主义走到一起，没有任何原则来解释趋异和趋同的社会进化轨迹。发现人们如何加工来自他们的环境中的信息，是值得尊敬的活动。但是，它不能成为文化科学的中心事业。例如，它不会告诉我们为什么我们得到的信息有时是一首情歌，而在另外的场合下它又是欲火中烧的气味。在认知主义里，也象在乏味的结构主义辩证法里一样，事物越变化，就越是保持相同。

根据规则的知识预测行为

现在我来讲一下那些认为"说明"即意味着在主位规则的知识的基础上预测客位行为的认知主义者。尽管根据主位规则的知识明显地可以作出某种程度的预测，但把战略重点放到规则上是与文化唯物主义关于整个思想和主位方面的附属性的设想发生冲突的。文化唯物主义的最终目标是以客位基础结构过程的知识来预

① 马·德宾：《认知人类学》，对于约翰·霍尼格曼编：《社会文化人类学手册》，第468页。

测文化的主位的和思想的方面。客位行为占有的在思想方面之上的因果关系的优先地位使得我们不太可能——即便当我们在一个纯粹共时的框架里研究各种系统时——通过全神贯注于主位的和思想的要素来很好地作出预测。即使一个人拥有象当地人那样行动而必须知道的全部规则的完备知识——也就是说，即使一个人被抚养成一个当地人，这是人类就至少一种文化来说所享有的特权——，单单靠建立在那些规则的知识上的预测原则也不能预测大量的行为流事件。反之，在原则上，大量的规则却可以根据关于行为流事件——当然，特别是那些涉及客位基础结构的行为流事件的足够详细的知识得到预测。

这一主张有五个论点作为基础：(1)客位输出要求有客位输入；(2)主位规则是歧义丛生的；(3)每一条主位规则都有个选择余地；(4)没有永不受到挑战的权威；(5)规则不是永恒的。

客位输出要求客位输入

保罗·凯曾试图以一个关于婚后居例子为基础去论证关于规则的知识的预测功效。凯宣称，如果规则被陈述为偶然的和可供选择的事物，那么客位行为就会与规则一致。例如，关于居住方式的预测应该采用下列方式："如果血亲(a)是定域的(即拥有领土的)，并(b)拥有未开垦的土地，那么婚后居住就是从母系血亲的。"但是，凯承认"要在总体规模上预测实际居住方式的分布，我们必须提供整个群体里的母系血亲成员、母系血亲的定域、土地上的财产等等方面的共同的分布情况，作为对假定的认知模式的输入。"①

① 保·凯：《民族志语义学的某些理论含义》，载于《美国人类学协会会刊》，1970年第3期第28页。

凯还指出威廉·盖根预测菲律宾的萨马尔人中的居住类型分布的方法也要求年龄、性别、婚姻状况和其他人口统计数据的输入。但是，凯没能说清对这些预测的输入必须是客位的输入。盖根的方法所能产生的不是一种当地的模式而是一种不完全的客位人口统计。没有精确的统计上的输入(儿童、成人、男性、女性、家户等等的数字)，就不会有精确的统计上的输出(不同居住类型的数字)。规则不能是一种人口统计的性质。

由此可以看出，一种单个的认知模式能产生视客位输入而定的各种不同的客位输出。罗杰·基辛曾经澄清过这一点："同样的概念原则可能导出密集成片的村落或星散的宅地，视水源、地带、可耕地、人口和邻近部落是爱好和平的还是有猎人头嗜好而定。"①

文化唯物主义者不否认，在某些情况下，根据客位条件和主位规则的知识可以进行对行为的可靠预测。例如，艾伦·约翰逊就已证明，把巴西的农民对土壤和庄稼的分类知识同观察者对土壤和庄稼的知识相结合，就可以用来预测多少土地会被用于种植某种具体的庄稼。但是，主位规则的知识对于做这样的预测是否总是必不可少的，这仍然是个悬而未决的问题。从原则上讲，对于农民社会的客位基础结构、结构和上层建筑诸要素的透彻理解，应该不仅导致据以作出客位上适当的输入选择的主位规则，而且导致关于土地使用的预测。

重复一遍：文化唯物主义的目标是根据行为的知识既预测观念也预测行为。这仍是一件未完成的、但从原则上讲并非不可完成的任务。唯心主义提出的以主位规则代替客位规则并根据主位规则既预测观念也预测行为的主张与上述不是一回事，因为这在原则上显然是不可能的。

① 罗·基辛：《文化的理论》，载于《人类学年刊》，1974年第3期第82页。

主位规则的歧义性

思想和主位的文化真的能被简化成一套有限的、同语言模式相一致的主位规则吗？文化唯物主义与这种人类精神生活观是对立的。社会文化体系的任何一个方面都不可能在封闭的共时框架内得到恰当的理解，因为人类精神生活处于不断的流动中而且并不构成一个封闭系统。把一个文化的规则视为一套封闭的有限的东西，就不能理解人们决心去做某些事情时实际上在想什么。

主位系统开放的一个症状是在构成主位规则的词汇项目上存在着有歧义的和朦胧不清的意义。要使主位系统本身封闭，它们必须包括每个说母语的人从词汇上理解为表示同样事物的规则。但是，相当多的证据表明许多词汇项目被讲同一种语言的社会的成员领会成了不同的东西。

我最初接触到这一问题是在我研究巴西的种族关系的时候。在巴伊亚州，人们经常听到一些人被描述为"莫里诺"(moreno)或"穆拉托"(mulato(。鉴于肤色深浅在巴西是区别一个人与另一个人的明显标志，所以我们看来有理由猜想"莫里诺"和"穆拉托"具有肤色深浅差别(以及毛发形状、唇型、鼻型的差别)上的含义。"哪个较黑，是莫里诺还是穆拉托？"这对巴伊亚州的人来讲是个相当有意义的问题。他们会毫不迟疑地根据信念作出回答。但是在向某个小渔村的居民提出哪个是较黑的类型这一问题时，却出现了各占一半的对立意见。①后来我试图通过给提供消息者一些面部特征有系统性差异的男女标准画像的办法来确定巴西的"种族"类型在认知领域里的度数。一组72张这样的画片从100个提供消息者中间

① 马·哈里斯和康拉德·科达克：《巴西的种族范畴的结构意义》，载于《社会学》(圣保罗版)，1963年第25期第203—208页。

寻出300多个"种族"类型。使用得最频繁的称呼是"莫里诺"，但使用这个词的方式却是背离由画片上所描绘出的特征的定义的（肤色深浅、毛发形状、唇型、鼻型）。巴西东北部的整个种族类型语义领域里充满了歧义性；这些歧义性不是诱问程序的人为产物，不如说它们反映出巴西东北部缺少在资源分配中起独特作用的界限分明的种族群体或种族种姓。

某种歧义型式可能构成其他语义领域，这一可能性还没有得到人类学家的系统的探索。只有特伦斯·海斯对新几内亚植物分类的研究和理查德·波尔奈克对布干达颜色术语的研究是显著的例外。约翰·罗伯茨发现纳瓦霍人和祖尼人当中在个体和家户的基础上有着广泛的行为和思想上的差异，而斯蒂芬·弗叶尔曼则表明在同一个非洲文化中亲属称谓也远不是一致的。美国人的亲属称谓也是如此。美国人对于表兄弟姊妹与远房表兄弟姊妹没有一致的称法，对这些表亲的隔代人的称呼更不一致。他们对于如何称呼父亲的续弦或对妻子的兄弟的妻子的兄弟也没有一致的称法。人种史学家对语义多样的难题不是视而不见，就是把它当作"无稽之谈"或方法论上的人为之物而置之不理。这样做的原因是当代的多数人种学研究都是在唯心主义策略的指导下进行的，据这些策略设想，共有的价值观和信仰不仅规定一种文化而且能说明它的存在。更为合理的设想是人们有着多样的和存在歧义的信仰和价值观。但是，很少有人种史学家认识到找出和确定认识上的歧义性和多样性的实际范围是便当的事。

语义构造越复杂，它就越容易被不同的人在抽象的意义上给以不同的理解，或在具体场合中加以不同的应用（甚至同一个人在不同的时间里都会有不同的理解和应用）。在文化唯物主义的视野中，认识上的不一致和行为上的不一致或者冲突相比并非少见，也并非没有分析上的意义。即使是在最亲密的家庭团体中，人们

也经常误解简单的信息。在存在着多种角色的复杂性和等级特权的普遍性的情况下，设想人们总是能够或总是想要相互理解，那是愚蠢的(见第43页及以下几页)。

每一条主位规则都有个选择余地

认知主义者当然也意识到规则是经常被打破的。但他们希望把所有被打破的规则的情况都包摄在另外一套限定的规则即打破规则的规则里。这就是对于我批判沃德·古迪纳夫关于生活在密克罗尼西亚的特鲁克岛上的人们中的"责任尺度"概念的反应。根据这种责任尺度的规则，为父亲者应该做到(1)在已嫁出去的女儿坐下时，他就蹲下或慢走；(2)当她在场时应避免传授秘密的行动；(3)避免对她言语粗暴；(4)满足她的任何要求；(5)"不论怎样挑衅"也不可殴打她。但古迪纳夫曾见到至少有一个父亲把这五条规则全打破了。古迪纳夫解释说，出现这种情况的原因是"她的乖戾行为曾在某个时候激怒了她的娘家人"。她"在一天早晨"放纵地"攻击她的丈夫，因为她怀疑丈夫刚刚到她的一个住在隔壁的同族姊妹那里寻花问柳去了"。因此，在特鲁克岛民的眼里，她父亲对她的责打是"劝善惩恶"："一顿狠揍正是她应该得的报应。"① 我认为这事件证明古迪纳夫根据规则的知识预测行为的能力失败了。然而，保罗·凯却说根本不是这么一回事：

> 古迪纳夫揭示出一种特鲁克的文化规则，它在形式上类似于除非出于自卫而禁止杀人的美洲文化规则。……古迪纳夫的

① 沃·古迪纳夫：《重新思考身份和角色：探讨社会关系的文化组织的一个普遍模式》，收于M·邦顿编：《社会人类学模式的相关性》，纽约，普雷格出版社1965年版，第11—12页。

故事的寓意正在于被视作认知系统的文化是极为复杂的，而且文化规则的特征是含有**除外**和**除非项**。①

凯主张这些打破规则的规则适用于“一些严格限定了的场合”。但那种与禁止杀人的美洲规则的比较看上去是不恰当的，因为要限定用于自卫的“除外”和“除非”项这样一套严格的条件是不可能的。例如，美国国民可能会认为一个男人以自卫的规则为由杀死一个手无寸铁的8岁男孩是不适当的。但是，假设那个当事的男人是位警官，而且那男孩就其年龄来说长得高大；又假设这场遭遇发生在犯罪频繁地区的一条大街上而且该男孩正由一个做出危险姿势的成人陪伴着，那么在这一实际事例中那种认为该行动在文化上是“不适当的”的看法就不能令人赞同了。

认知人类学家一般来说没能认识到的是，打破某条规则的规则也是隶属于打破规则的某条规则的，而且限定一些场合对于某条规则而非其他规则是适当的这一条件是通过本来具有歧义性的日常语言范畴表达出来的。因此，引出的那些解释、辩护或预测行为的规则包含有不可化简的解释、判断和不确定性的余数。我认为这就构成打破规则的那套规则是无限的这种推论的基础。每一个主位行为条件都能添加另外一个要求对于认为一定的反应是恰当的那个以前的判断作出重新解释的主位条件。

例如，我们来考虑一下由V·K·科查尔及其同事对于西孟加拉钩虫传染病的社会文化原因所作的研究。科查尔从引人注目的印度教规则即粪便接触是污染和似非而是的客位事实即钩虫是一种只能通过粪便接触才能传染的地方病入手。所有提供消息者都宁愿在远离有人类粪便残迹的地方排大便。但调查表明75％的

---

① 保·凯：《民族志语义学的某些理论含义》，载于《美国人类学协会会刊》，1970年第3期第20页。

粪便都排在可以辨出先前粪便痕迹的3呎以内的地方。人种史学家问出6条可能造成打破禁止粪便接触的规则的规则：(1)通便之处必须距房屋不太远；(2)该地点必须具有防止被人看见的屏障；(3)它必须能够提供看到别人走近的便利；(4)它必须靠近能够净手的水源；(5)它必须处在难闻的气味的上风头；(6)它一定不能在长着庄稼的田地里。这里的每一条规则又都受相当数量的个人解释和不确定性的支配。老年人都在靠近房屋的地方排便，因此更易于受到自己粪便的再传染。或许有一条关于老人不必象别人走得那么远或藏得那么严的规则。如果是这样，这条规则在老年男子和老年妇女中是否同样显著？它是否在病人和健康人、在雨天或晴天、在种姓和阶级以及诸如此类的情况中都是同样适用的呢？

规则和打破规则的规则的条件的开放性和不可化简的歧义性只能导致一种结论：人们对于他们所做的每一件事都有一条规则。无论行动是多么离格或出人意料，一个心理健全的人总是能够诉诸某些会被别人认为是正当的规则的，尽管这也许是对规则的误解或误用。

请注意，我不说每个行动因此都是由一条规则所引起的。老年人所以更经常地打破粪便接触的规则，并非他们有一条准许他们在离住房更近的地方排便的规则，他们更经常地打破规则是因为他们年老体衰。

每个行动都有一条规则这一事实的进一步后果是一个人种史学家具有的关于一套主位规则的知识会随着他所获得的关于一套已知行动的知识而相应地扩大。但一套已知行动却不必随着主位规则的知识而相应扩大。如果另外一些行动没有被观察到，那么另外一些规则或许不会被引出。这一点对于打破规则的规则尤为适用。未观察到凶杀、玷污、杀牛、通奸和杀婴的行动，而且未向行动者问及他们的动机，就很难了解杀人、污染、牛崇拜（见第38页及

以下几页)、婚后忠贞或母爱的打破规则的规则。因此，对社会文化体系进行纯粹主位观点的探讨不仅保证了某些行为会是不可预测的，而且也使得大多数打破规则的规则更容易被忽略掉。

因为我们直觉地认为每件事都有一个规则，我们就容易错误地以为是规则在支配或引起行为。但是主张规则支配或引起行为的原则并不比认为地球是平的那种主张更为可信。规则促进、激发并组织我们的行为；它们并不支配或引起我们的行为。行为的动因可以在社会生活的物质条件中找到。从大量"除非"和"除外"项中所得出的结论并不是人们为了遵守规则而有所行为，而是他们选择或创造合于自己的行为的规则。

没有不受挑战的权威

如果每个行动都有一条规则，那么也必须探究认知主义者是否能够预测什么时候当地人会承认某个举动是"符合语法的"。如果每个行动都有一条规则，那么每个行动将被至少一个行动者和也许更多的行动者认为是适当的。什么东西决定有多少行动者会承认某个具体行动是适当的呢？

"文化语法学家"并非没有意识到对于打破规则的规则的条件的解释可能存在着不同意见。事实上，古迪纳夫也承认，"在特鲁克没有两个人对于他们视作特鲁克文化的东西持同一标准，而且他们在相互行为中接受的相异之处的总量从一个主题到另一个主题及从一种情形到另一种情形均有所不同。"①

可是，尽管事实上一个群体的文化"在该群体的每一个成员看

① 沃·古迪纳夫：《文化人类学中的描述和比较》，芝加哥，阿尔定出版社1970年版，第99页。

来必然有点不同"，古迪纳夫还是坚持认为一个人种史学家能够阐述"一套标准，它们被当作行动和解释别人的行动的指南，可以导致那种在社区的成员认为是符合他们的相互期待的行为——他们把这种行为当成是真正特鲁克的，而不是爱尔兰的或其他地方的行为而加以接受。"①

古迪纳夫对于歧义性和多样性问题的解决依赖于他称之为"权威"的个人的认同。

在任何社区里……都有一些人被认为对群体的标准拥有更多知识。他们被请来宣布什么是争议中的标准。因此，至少在某些主题上，存在着公认的权威。他们对公认标准的判定和关于某些事情是对还是错的宣布为群体中的其他人所认可……。人们需要这样的权威。想要描述一个群体的文化——在我现在使用的这个术语的意义上——的人种史学家经常要找出公认的地方权威和专家，为的是把他们当成提供消息的主要的来源。即使是在平常的事情上，人们也不会把5岁的小孩当作有关成年人活动的可靠的提供消息者。②

古迪纳夫在赋予权威们以决定对错的能力时没能认识对于这些决定的普遍的行为上的遵从根本不是普遍一致的证据。人们服从由权威们所赞成的规则并不一定是因为他们服从规则，而是因为他们服从权威。所以，遵从权威的或"可靠的"规则这个问题直接导致对于一个群体内的权力分配问题的考虑。因为人们通常服从有权力的权威——即那些控制着能源并拥有物质的强制力量的权威，所以对于遵照或同意规则的程度的预测，即使在承认能力

---

① 沃·古迪纳夫：《文化人类学中的描述和比较》，第102页。

② 同上书，第100—101页。

的最低意义上说，也需要对客位行为条件的分析。无视权威有强弱之分和主位观点一致有水平、范围、质量和强度之别的事实，就是歪曲和模糊人类社会生活的本质。思想道德上的一致既不是人类社会存在的前提，也不是它的正常方式。相反，这些一致总是身为"权威"或为权威卖力的人们制造出来的幻影。

古迪纳夫为防止人们误解而作的说明，即"即使是在平常的事情上，人们也不会把5岁的小孩当作有关成年人活动的可靠的提供消息者"，表明了规则的语法不适合作行为预报者。因为不管父母"权威"会认为在家庭生活中应该发生什么事，他们的子女为他们所做的事情也象他们为子女们所做的事情一样决定着子女与成人双方最后会结束实际上做着的事情。这一点可以用第二章里所描述的对于4户纽约家庭生活里"平常事情"的研究的资料来说明。看来我们有理由设想，当人们互相要求对方去做什么事的时候，他们的脑子里有某些使他们有权提出这种要求的一般规则。无论这些规则是什么，家庭成员往往对之作出不同的解释，或者用打破规则的规则来反对它们，因为拒绝远远超过了顺从。[1]所以，根据任何天然权威(即父母)关于家庭生活规则的知识也无法预测顺从的比率。至于建立在那种认为行为由共有的认知取向所决定的设想之上的任何行为预测模式，我怀疑它们是否能够增进我们对于家庭作为一个社会群体而发挥其功能的理解。这是对主位研究观点对于行为是否贴切的关键性检验，因为家庭群体被普遍认为是同质的小规模社会群体的模式，其中共有的认知取向支配着作为更为复杂的社会群体特性的专门化的认知取向。

---

① 安娜·露·德哈维农：《四个城市家庭的有序等级行为：关于两个黑人和白人家庭中高地位型的比较的录像分析》(哲学博士论文)，哥伦比亚大学1977年版。

规则不是永恒的

认知主义与文化唯物主义发生冲突的焦点不是人类行为是否在某种程度上受到规则支配的问题。中心问题在于规则和行为二者是从哪里来的。一个策略如果不能够分析那种被观察到的思想和行为的方式出现的历时的因果过程，就不能说已经获得了对于思想或行为的高水平的预测能力。这是因为得自某一代提供消息者的关于社会文化生活规则的最完善的描述，对于预测下一代提供消息者的行为也可能被证明是完全不恰当的。换言之，认知主义是根据那种认为社会文化体系变化甚慢或根本不变的含蓄的假设而得到其作为一种主要的研究策略的可靠性的。一旦人们问到文化的一种特定语法能够继续"说明"一个特定人群的行为到多久的时候，认知主义者一定缄口不言了。因为认知主义全然没有能够说明社会文化差别的因果理论。

"文化"的斗争

根据沃德·古迪纳夫的说法："文化包括告诫和——观念化形式的——概念的总目以及一套整理它们的原则。"[①]作为认知主义和其他唯心主义策略影响的结果，整整一代人类学家被培养去接受这一人文科学的主要概念的定义——暗示社会文化体系的客位和行为的构成要素必须以一个尚未产生的学科来加以研究的一个定义。有些人类学家甚至相信"文化"总是不包括行为的。例如，

① 沃·古迪纳夫：《文化人类学的新领域：社会组织》，载于《美国哲学学会学报》，1969年第113期第330页。

菲利普·博克就声言爱德华·泰勒的文化定义——由专业人类学家给出的第一个文化定义——包含着"对思想和观念的强调"[①]，但这种说法并不准确。

泰勒写道：文化是一个"包括知识、信仰、艺术、法律、道德、习俗以及人作为社会成员而获得的所有其他能力和习惯的综合总体"[②]。他又补充说："文化是研究人类思想和行动的规律的一个恰当的主题。"此外，如同多数现代人类学家一样，泰勒把物质对象看成文化的主要部分。事实上，泰勒在他的著作《人类学》中，即使用了这一名称的第一本教科书中，以大部分篇幅论述了技术、生计和物质项目。如果说泰勒想让未来的人类学家把他心爱的手梭、石弓、吹箭筒、锥、钻、水车和其他的器物、工具和武器仅仅看作思想和符号或者规则和指令的话，他可从来也没这么说过。物质文化是人类学家在自然历史和科学的博物馆里成功地加以制度化并以这种制度来对应社会学知识范围所缺少的东西的关键。克拉克·韦斯勒在担任美国自然史博物馆馆长的时候详尽阐述了他的普遍的文化模式。在他看来，文化包括三个主要部分："物质特质"、"社会活动"和"思想"。对物质文化的关注也反映了研究当前文化的民族学家与研究过去文化的人类学考古学家百年来的合作。

正是艾尔弗雷德·克娄伯，而不是20世纪前半叶的任何其他的著名理论家，使得文化成了人类学的主要概念。虽然克娄伯也象弗朗兹·博厄斯的多数门生一样反对唯物主义的策略，但他最早的文化定义却与泰勒的定义一脉相承。1948年，在他那制定标准的教科书(《人类学》)中，文化还不是纯观念的王国。

---

① 菲·博克：《现代文化人类学：导论》，纽约，克诺夫出版社1969年版，第17页。

② 爱·泰勒：《原始文化：对神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗的发展的研究》，伦敦，默里出版社1871年版，第1页。

大量习得的和传递的运动反应、习惯、技术、思想和价值观——以及它们所诱导出的行为——是构成文化的东西。[①]

但是几股汇合的潮流很快使克娄伯改变了这一观点。

塔尔科特·帕森斯登场

本世纪中期美国社会学家当中的主导策略是结构—功能主义。它的总设计师是塔尔科特·帕森斯。结构—功能主义强调规则、价值和期待在维持社会中的突出因果作用。根据帕森斯的说法，社会具有4个系统：(1)对角色表现的期待；(2)把角色单位组织成集体性；(3)权利和责任的模式化；(4)对价值的追求。[②]其中的最后一条与帕森斯所说的文化的意思是相应的，他曾在别处将其表述为"选择取向和建立秩序的标准"[③]。作为哈佛大学社会关系学系的创建人，帕森斯的影响传播到"具有高度制度化的研究生培养计划的许多中心里面"[④]。哈佛的社会关系学系旨在"综合社会结构、文化和人格的各种理论"[⑤]。该系的另一个创建人，人类学家克莱德·克拉克洪也执着于对文化的兴趣。但克拉克洪从一开始就接受了作为帕森斯纲领的一部分的纯粹主位的和唯心主义的文化定义。帕森斯对人类学的影响由于克拉克洪和克娄伯之间

---

① 艾·克娄伯：《人类学》，纽约，哈考特·布雷斯·乔万诺维奇出版社1948年版，第8页。

② 塔·帕森斯：《社会学理论》，载于《不列颠百科全书》第20卷，1967年版，第799—802页。

③ 塔·帕森斯：《社会系统》，伊利诺斯州，格伦科，自由出版社1951年版，第327页。

④ 爱德华·希尔斯：《社会学历史中的传统、生态和制度》，载于《代达罗斯》，1970年第99期第796页。

⑤ 同上刊，第795页。

紧密的学术和私人的联系而顺利发生，后者不久就写出了富有影响的著作《文化：概念和定义的批判性回顾》。人们只能得出一个结论：正是帕森斯通过克拉克洪而产生的影响使得克娄伯改变了他在1948年提出的定义。克娄伯仍然坚持说文化是由“行为的型式”所组成的，但他和克拉克洪现在又补充说文化的“基本核心”是“思想……和……价值观”：

> 通过符号而获得和传递的行为的和有关行为的或明显或隐晦的型式，构成人类群体的独特成就，包括它们在人工制品中的各种具体形式；文化的基本核心由传统的（即历史上获得和选择的）思想和特别是与它们有关的价值观所组成；文化体系一方面可以认为是行动的产物，而另一方面可以认为是进一步行动的制约因素。①

但是，到了1958年，克娄伯完全向帕森斯的纲领移樽就教了。他和帕森斯联名撰文，他们在文章里认为，“孔德和斯宾塞及韦伯和迪尔凯姆所说的社会同泰勒所说的文化基本指的是一个意思。”然而，结束“这种压缩了的文化和社会的概念”的时机已经到来，“因为……我们相信知识和兴趣已经分化到足够的程度，以至于有必要在有关的专业团体的常规用语中作进一步的区分并使之稳定化”。于是乎，社会学和人类学的两位权威理论家就从文化概念中最终祛除了行为的邪魔：

> 我们以为，给最常用的文化概念下定义比美国人类学传统中一直普遍使用的意义更窄一些是有益的，将其限制在专指价

---

① 艾·克娄伯和克·克拉克洪：《文化：概念和定义的批判性回顾》，载于《美国考古学和民族学皮博迪博物馆论文集》第47卷，坎布里奇，哈佛大学出版社1952年版，第181页。

值观，思想和其他有意义的符号系统的被传递和被创造的内容和型式上。这些价值观、思想和其他有意义的符号系统是人的行为的形成和通过行为创造出来的人工制品中的因素。①

请注意，1952年时原是"行为的和有关行为的……型式" 现在成了"价值观、思想和其他有意义的符号系统"。1948年时本来是通过学习"运动反应、习惯、技术"而诱发出的行为现在完全要由 "价值观、思想和其他有意义的符号系统"来形成了。这种"定义"事实上远远不止是一个定义了。它是文化唯心主义研究策略的一个简要阐述，因为它把研究的优先权公开地让给思想决定行为的原则。附加的作为例证的结论也详加说明，其目的是使文化人类学与帕森斯纲领的其他方面达到一致。因此，文化的思想系统就被限制在我所称之为主位上层建筑的范围里。这将是文化人类学的主要焦点。而另一方面，社会学应集中研究帕森斯式的"社会系统"，这个词是被用来表示 "个人与集体当中相互作用的具体关系的系统"的②。这也就相当于我所称的家庭和政治的组织的主位要素。

帕森斯牌号的文化唯心主义的精髓一直被哈佛出身的一批为数不多但能量颇大的人类学家所继承，其中最为突出的有克利福德·格尔茨(他把人类学带进了普林斯顿的高级研究院)和戴维·施奈德(他把芝加哥大学人类学系发展成研究结构和上层建筑的主位要素的一个主要中心)。在被帕森斯称为"我的老学生和朋友"的施奈德看来，行为"在很大程度上与是否存在一个文化的单位、文化的概念、文化的实体的问题是完全无关的"③。他跟着帕森斯说，

---

① 艾·克娄伯和塔·帕森斯：《文化和社会系统的概念》，载于《美国社会学学报》，1958年第23期第583页。

② 同上。

③ 戴·施奈德：《美洲的亲属制：文化的说明》，新泽西州恩格尔伍德克利夫斯镇，普伦蒂斯-霍尔出版公司1968年版，第7页。

文化存在于"符号和有意义的系统里，这一系统嵌在规范系统里，又是该系统的一个相当独特的方面"①。对格尔茨来讲，研究文化就是研究符号学领域。文化的解释应该象人们通过"详密描述"的过程来解释"正文的各个部分"那样。施奈德和格尔茨都摈弃民族科学家和结构主义者所推行的归纳形式主义，但他们对文化唯心主义原则的趋奉却无不热烈。

语言学家的作用

由于结构语言学和生成语言学的策略推进，大西洋两岸顺当地接受了克娄伯和帕森斯的非物质化的文化概念。随着语言学模式的声望日高，结构语言学和生成语言学被结构主义者和认知主义者双方都当成了为描述心理和主位的现象而追求无因果性和无预测性、然而属于形式主义的纲领的样板。

如同我们已经看到的那样，结构语言学对音位和音素系统的形式分析直接影响了列维-斯特劳斯的隐蔽的对比结构的概念。与此同时，结构语言学还为成分分析的认知系统提供了模式。通过这种方法，从提供消息者那里诱问出诸如亲属称谓、植物分类和颜色种类里的对比因素。

在美国，诺姆·乔姆斯基对于B·F·斯金纳对人类言语行为的行为主义探讨的攻击，有助于鼓励文化唯心主义者把探讨人脑内部的活动当成科学活动的可尊敬的形式。但就象我在第1章里指出的那样，文化人类学里没有心理学里的那种可攻击的行为主义传统。因此，乔姆斯基的声望对于非物质化文化的科学所能提供的

① 戴·施奈德：《到底什么是亲属关系？》，收于P·雷宁编：《亲属关系研究——摩尔根一百周年纪念》，华盛顿，华盛顿人类学学会1972年版，第38页。

全部保证就是使行为流受到比在本世纪前半期更为严重的忽视。乔姆斯基的"深层结构"概念也完全合乎并直接助长了一种倾向，即把文化看成是一套规则或者是一种产生在拥有该种文化的"能力"的当地人看来是合适的行为的密码。所以，语言学为一种形式上高雅，但无预测性、无因果性而且脱离了客位行为的冲突和偶然性的文化科学提供了圆满的辩解。

迪尔凯姆的影响

还有一种趋向于结构主义者、认知主义者和其他各种现代文化唯心主义的非物质化的潮流有待于辨明。尽管施奈德和格尔茨双双摈弃了由种族科学家和法国结构主义者推行的归纳语言学形式主义，但帕森斯的唯心主义与受到语言学启发的认知主义确实具有共同的根源。尽管基辛曾声言，格尔茨的"详密描述"意味着"认为可以使文化密码具有语法形式的种族科学的乐观主义是不存在的，列维-斯特劳斯式的解译密码的辩才也是不存在的……"①。但帕森斯和结构主义者的关键概念在埃米尔·迪尔凯姆的鲜明的唯心主义观点中有着共同的出发点。

迪尔凯姆是企图发展以集体良心②和有机一致为基础的一种"科学的"、由国家支持的道德体系的发起者。迪尔凯姆是在被人误称为激进党的、其政治哲学通称为社会连带主义的中间自由党获得选举成功之后而成为法国社会学界的主要人物的。作为主要的社会连带主义者和1895—1896年法国总理的莱昂·布尔茹瓦认为迪尔凯姆的著作证明马克思主张的阶级冲突是可以避免的。在

① R.M.基辛：《文化的理论》，载于《人类学年刊》，1974年第3期第79—80页。

② 见本书第7章原文第166页注释。——译者注

迪尔凯姆的分析中，阶级斗争是暂时的病态，有机的一致，而不是革命，则是可以预见的工业化的结局。我在第7章里已经指出，对迪尔凯姆来说，"社会事实"是集体"良心"或"意识"的表现，而且这种良心或意识是所有技术上的社会存在的本质——超机体意识和道德命令的结合。

> 简言之，社会生活仅仅是围绕着个体的道德环境……或者更准确地讲，它是围绕着个体的种种道德环境的总和。我们称之为道德的，意思是说它们是由观念组成的。①

迪尔凯姆的著作《社会学方法的规则》中包含着一种关于社会文化现象的前后一致的认识论，它认为个体外部的集体道德观念决定着思想和实际行为。如同我们已经看到的，除去二元对立和辩证的呓语之外，迪尔凯姆关于集体良心或集体意识的阐述就是列维-斯特劳斯关于隐蔽的结构的阐述(见第167页)。

迪尔凯姆的集体良心或集体意识不仅启发了列维-斯特劳斯，而且对帕森斯把社会和文化定义为纯思想也有直接的启发。除去密码的概念之外，它还在认知主义者提出文化是一套规则的概念之前清楚地提出了"道德环境"。

迪尔凯姆的影响可以在随后关于有机一致的概念的阐述中进一步追溯。帕森斯在区别他与马克思和韦伯对于现代社会性质的问题的不同立场时写道："我所持的不同看法的主要参照论点是迪尔凯姆的著作，特别是他的有机一致的概念。"② 有机一致是列维-斯特劳斯著作中的一个隐蔽的但带有劝导性的主题。正是迪尔凯姆的学生马塞尔·莫斯启发了列维-斯特劳斯把婚姻制度分析成互

---

① 转引自布赖恩·特纳：《迪尔凯姆的一篇佚文》，1974年，未发表的手稿。

② 塔·帕森斯：《论建立社会系统的理论：一个人的亲身历史》，载于《代达罗斯》，1970年第99期第855页。

意交换，而且帕森斯和列维-斯特劳斯都重复了迪尔凯姆对于马克思的答复，强调社会文化研究的突出对象是共同意见和团结一致而不是分歧和冲突。

最后还有一个奇妙的细节，那就是即使列维-斯特劳斯采用了语言学的要素而使结构主义者与施奈德和格尔茨这样的帕森斯派划清界线，迪尔凯姆的影响依然存在。列维-斯特劳斯的隐蔽结构的思想来源于费迪南·德·索绪尔所作的语言和言语区分。而索绪尔试图做的正是要把迪尔凯姆的社会事实的概念用到语言学的背景中——也就是要使掩藏在具体话语背后的集体良心的现实性与话语本身的非现实性分离开来。①

文化作为纯观念的意识形态意义

对文化作唯心主义的解释不是个突然的兴致和趣味的问题，而是一种持久的意识形态条件和政治条件下重现的产物。

唯心主义的文化人类学充满了制度化的社会科学中的固有的保守的成见。人类学者在其专业活动受制于语法学派的范式的同时可能参与左翼自由派或激进派的政治活动，这一事实并不能改变他们从心理上给文化下定义这一政治一意识形态的倾向。(这种似非而是的现象所证明的是当代激进派和左翼自由派政治的实践中缺乏理论)。它不能给与团结一致的、结构主义的和语法学派的原则有关的大量意识形态上的闭塞状况带来任何松动。尽管美国的语法学家属于一种在严格地约定俗成的历史意义上与塔尔科特·帕森斯或迪尔凯姆无关的学术传统，但现代的各式各样的文化唯心主义都是趋同的，而且是同样的保守限制的作用相同的表现。

① 德尔·希姆斯：《语言学，学科领域》，载于《社会科学百科全书》第9卷，1968年版，第355页。

象帕森斯思想的信徒一样，语法学派和民族科学家也把系统看作既定的并寻求说明它的稳定性。这种成见保护他们免于承担预测或回顾社会文化差别和相似的进化的责任。实际上，由于语言学模式有认识论上的明澈性，所以语法学派在避免接触客位行为事件这方面比帕森斯思想的信徒走得更远。他们不仅放弃了预测，而且避而不谈眼下正发生的事情。而且，象帕森斯思想的信徒一样，语法学派抛出了一种社会结构一致论。语言学范式无论在法国结构主义还是在美国的认知主义中都一再肯定了迪尔凯姆的集体良心。有机一致在拥有深层结构的同源的精神领域里复活，这种深层结构据说可以组织"有能力的当地人"和古迪纳夫的"权威"的一致意见。一切社会文化现象都须用这种一致意见去"说明"；缺乏一致意见以及无能的当地人都是附带的现象。

再没有比上面这种战略更不适合于冲突和政治过程的研究了。禁止"现代文化人类学"去研究的题目恰恰是当代生活的实质内容。具备再多的"有能力的当地人"的规则和密码的知识也无法"说明"这样一些现象，如贫困，不发达，帝国主义，人口爆炸，少数民族，种族冲突和阶级冲突；剥削、赋税、私有财产，污染和环境的退化，军事工业综合体，政治压制，犯罪，城市问题，失业和战争。这些现象，也象任何对于人类是重要的现象一样，都是信仰、意志和力量的交叉和矛盾的矢量的结果。把它们当成密码或规则的显现决不会得到科学的理解。

按照上面的分析来看，结构主义、认知主义或作为它们的各种变异形式的研究策略的选择都含有这样一层意思：即人们不相信会有一种能够从因果关系上解释趋异和趋同、主位和客位两个方面的社会文化现象的人类学。我看不出这样的选择如果不首先努力去做到那些据称是做不到的事情的话，它们怎么能够在科学上自圆其说。

第十章　折衷主义

我发现我的同事们大多认为明确地信奉一种或另一种研究策略是不科学的。他们恭听每一种策略选择的要求和反要求，却拒绝承认需要采用某一种策略而排除其余的策略。科学不正是要求研究者保持一种开放的头脑吗？在人文科学里这看上去象个特别好的意见。这么多极端的见解同时被提倡，它们都不能有一些值得提供的东西吗？全部见解中仅有一种见解能够具有对其他见解的决定性优势，这看来是不可能的。审慎的科学家都不肯奉行任何特定的策略，而宁愿根据对他们正在研究的具体问题最为适用的方式，保留到全部认识论的和理论的原则中进行挑选的权利，这难道不是明显的吗？

那些相信审慎和常识要求一个人必须避免信奉任何具体研究策略的人没有认识到，这种信仰构成了对一定的研究策略——即折衷主义策略的信奉。这种策略简直够不上审慎或科学明智的资格。折衷主义为适合于解答每个谜团的方便而挑选认识论和理论的原则，保证它的各种解决办法同任何一套连贯的原则都无联系。因此，折衷主义不能导致能够符合简洁和连贯的标准的理论体系的产生。相反，折衷主义是一个造成永久的科学灾难的处方：中间范围的理论，矛盾的理论，繁冗的理论。

关于折衷主义的定义

社会学家阿瑟·斯廷奇库姆确认他的"观点"是"故意折衷的"，这意味着：

> 我坚信，有些事情应该用一种途径解释，而有些则要用别的途径……。如果某种研究方法不起作用……理论家就应尝试用另外的研究方法。①

照斯廷奇库姆的意思，社会科学家必须擅长于所有种类的研究方法，以使他们"永远不会对可供选择的解释感到迷茫"。

人类学家杰克·古迪以一脉相承的口气说道：

> 如果某些人把人类学看成是其他文化的社会学，如果其他人坚持一种演化的或发展的研究方法，那么从事其中的一种研究方法而放弃任何别的研究方法就是毫无疑问的了。研究方法有如技术，全在于你所提的问题和你所处理着的材料。②

我要在本章靠后的部分讨论古迪的折衷主义的后果。

埃尔曼·瑟维斯主张的"打倒一切原动力！"是以一种更为好斗的语气表现的折衷主义：

> 技术**在某些时候**是不是文化的某些其他方面的进化变迁的决定力量呢?是。的个体间的竞争或冲突**在某些时候**是不是……?

---

① 阿·斯廷奇库姆：《建造社会理论》，纽约，哈考特·布雷斯·约万诺维奇出版社1968年版，第4—6页。

② 杰·古迪：《英国的功能主义》，收于拉·纳罗尔和F·纳罗尔编：《文化人类学主流》，纽约，阿普尔顿—森图里—克罗夫茨出版社1973年版，第208页。

是的。社会间的竞争或冲突在某些时候是不是……？是的。有意识地形成的社会的和经济的纲领和计划在某些时候是不是……？是的。①

文化唯物主义者也会以肯定语气回答这一切问题。很明显，社会文化体系的所有方面在某些时候都可能是决定性的。所以这类问题是绝对模糊的，如果技术、竞争或政治纲领在某些时候都是进化变迁的决定力量，那为什么还要问哪个是首要的和最重要的呢？科学并不从关心在某些时候发生什么而出发；科学从关心通常发生什么而出发。文化唯物主义坚持主张基础结构通常决定结构和上层建筑。折衷主义则拒绝说明通常是什么决定什么。因此它不能围绕着对通常有指望能够解释社会文化异同的东西进行验证的任务来组织收集到的资料。它并非故意地围绕着对最没有指望能够解释社会文化异同的东西进行验证的任务来组织收集到的资料。

折衷主义的特征并不在于它认为所有的策略选择都是同等地可行的，或者社会文化体系的各个方面在所有条件下都是同等地决定性的。这样的主张对于折衷的策略完全是太确定、太"教条"了。要做到折衷就要在策略上以不可限定的方式表现为不可知论的。它必须姑且承认所有的策略选择可能是同等地可行的。但它又必须否认有足够的理由可以证明任何人认为所有策略实际上是同等地可行的这种信念是正确的。同样，遵从折衷主义的策略就是要姑且承认社会文化体系的各个方面可能是同等地决定性的，但不要坚持说它们实际上是同等地决定性的。

① 埃·瑟维斯：《文化进化的原动力》，载于《西南人类学杂志》，1969年第24期 第407—408页。

多面性并不是折衷主义

许多人类学家厌恶对折衷主义的批判，是因为他们把折衷主义同乐于享有广泛多样的研究兴趣的自由错误地等同起来了。在对生产和再生产的方式感兴趣的同时也对音乐、神话、舞蹈、后背搔痒器和沙画感兴趣又有什么错处呢？当然没错。折衷主义者并非由于其广泛的好奇心而受到指责，而且折衷主义的定义也与这个问题没有任何关系。文化唯物主义也象折衷主义一样包括对于日常现象和奇异现象的研究，寻求对于思想的、行为的、主位的、客位的、基础结构的、结构的、上层建筑的、历时的和共时的谜团的解答。争论的关键不在于折衷主义者所考虑的问题的范围，而在于他们用以解决这些问题的原则的范围。

也不应把折衷主义同方法论上的多面性混为一谈。方法论的选择是一个与认识论或理论的原则的选择完全不相连的问题。方法论是人们用以验证假想和理论的手段。只要方法论的技巧能符合与科学的认识方法的一般认识论原则相一致的、公开和可以重复的操作的需要，文化唯物主义就不对它们加以任何限制。文化唯物主义者也象折衷主义者一样地坚持主张不同的理论应由不同的方法来验证。文化唯物主义者也象折衷主义者一样地依赖于主位的、客位的、参与的和非参与的、定性的、定量的、单一文化的、跨文化的、档案学的、考古学的、生物学的、生态学的、人口的和语言学的方法，视所考虑的具体理论的性质而定。能够把折衷主义同文化唯物主义区别开来的不是用以验证理论的种种方法，而是一种用以建造被验证的理论的原则。

折衷主义的后果

折衷主义造成一些不能互相贯通或不能互相渗透、而且经常互相排斥的理论。折衷主义产生这种结果，不是由于它的实行者在操作中没有假说，而是因为他们在操作中使用的假说过多。折衷主义不仅仅是狭义的培根归纳主义。一个人能够鼓吹理论——哪怕是宏观的理论——与"事实"搜集之间的相互作用的重要性，而仍然实行折衷主义。因此，折衷主义者常常对制造相对说来范围广泛的理论感兴趣，但认为这类理论会相互协调和相互贯通，并不比认为以纯粹归纳主义的风格进行的研究能够导致有力的假说更有道理。

折衷主义者并不为迄今为止在折衷主义的指导下产生的种种孤立和矛盾的理论的混乱状况感到焦虑。他们相信随着时间的推移和更多资料的积累，一种更加统一的观点会脱颖而出。如果这种情况不出现，那么人们可以断定理论的混乱状况是吻合于人类现象的无秩序性的。对此我的答复是：第一，时间越长(且资料越多)，折衷主义体系越不容易产生出某种综合物；第二，支离破碎和前后矛盾反映的不是社会文化现象的性质，它们反映的是缺乏能够指导研究活动始终如一地沿着那些想来可以形成一种相互浸透性理论的连贯体系的线路努力的原则。

全文化论的混乱

为了说明我所说的折衷主义的支离破碎和前后矛盾的含义，让我们来看看拉乌尔·纳罗尔对于那些从统计学上针对跨文化的样本而加以测试的理论的总结。纳罗尔称这些理论为"全文化理

论”，因为这些理论的目的是对所有文化（或所有已知的某类型的文化）进行概括。

纳罗尔的折衷主义多少是明显的。例如，在讨论关于用基因、气候、食物、病理、角色、价值、社会关系或“心理发生的”因素来解释人类行为的选择时，他宣称：

在我看来很清楚，这些解释方式中的每一种在某些时候都是重要的；寻求解释文化的正直的行为科学家决不先验地排除其中的任何一种解释方式。①

纳罗尔通过罗列他“所能找到的所有全文化的理论”，开始为全文化的方法辩护。作为结果而产生的主体由152篇专题论文构成，包括各种各样的广泛的论题，纳罗尔将它们分类如下②。

亲属关系

“主要系列”的亲属关系理论

关于亲属关系制度的结构分析

亲属回避

继承

婚姻

离婚

有关起源的神话

文化的演化

从弱到强

---

① 拉·纳罗尔：《导言》，载于拉·纳罗尔和F·纳罗尔编：《人类学主流》，第348页

② 同上书，第310页。

挫折和侵犯
自杀
巫术指控

对于每一种理论，纳罗尔都评价了所采用的抽样程序和其他逻辑的、统计的方法的正当性——他有极好的资格去完成的一项任务。我不想对全文化研究作为一种检验理论的方法的正当性提出疑问——我早就力主将它这样使用了。但我想对纳罗尔为之花尽这么多心血的理论体系的价值提出疑问。我的论点是尽管纳罗尔所论述的这些理论具有经验上的可靠性，但这一整套东西只能削弱而不能增强我们对社会文化因果性的理解。

人们对这些研究(或至少是纳罗尔对它们的探讨)首先注意到的就是它们不是建立在任何对于社会文化体系的普遍结构的共同理解之上。它们出场时所贴的各种标签显然与基础结构、结构、上层建筑的要素不协调，也与思想与行为或主位与客位的区分不协调。其次，很明显，这些研究不是在共同信奉历时的和共时的相互关系和因果过程的情况下进行的。如果这种信奉存在的话，它就不可能撇开两个冠以"演化的"称号的理论范畴——"文化的演化"和"生活方式和文化的演化"——去进行对亲属关系、儿童抚养和成年行为，或社会环境和反社会行为的研究了。不管在"非演化的"标题下是哪些具体理论，它们都不会是很有力的理论，因为它们明显地不能控制受演化变迁支配的条件。让我们考察属于这个范畴的一些具体理论。

酒 精 中 毒

据纳罗尔说，全文化的研究证明了：

高比例的酗酒更容易在社会发展的较低水平上出现，这反映在下列的一种或更多种社会形态中：搜寻粮秣的经济、游牧村落、小型村落、小型政治分支（科层组织）和小型社会分层。

纳罗尔引用了6篇全文化的研究报告来支持这种理论，但我可以绝对地保证这种理论模糊了造成现代居民酒精中毒的基本的因果关系的链条。含烈性酒精饮料的大规模生产有赖于定居村落和国家一级的社会对于植物的培育和发酵、蒸馏技术的发展。因此，这种理论不能适用于国家进化之前或者与国家一级的（殖民的）体系发生接触之前的搜寻粮秣的、游牧的和未分层的社会。处在"社会发展的较低水平上"的社会现在出现高比例的酒精中毒的原因，撇开由于与供给它们酒精的社会的接触而造成的压力就不能得到理解。这点适用于美国和加拿大的所有土著民族。在欧洲人入侵之前，它们之中没有一个拥有使人酩酊大醉的酒精饮料。

犯罪和内战

纳罗尔相信培根、柴尔德和巴里已经证明偷窃和人身攻击行为"在男孩很少有或根本没有机会与父亲密切联系的地方更为频繁"。① 纳罗尔评价说，这一研究从技术的观点来判断是具有高度正确性的。② 然而那种认为犯罪是由父亲不在身边所引起的理论在根本的意义上使人误解。很明显，犯罪当中还有上述理论中没有包括进去的其他因素——例如阶级、民族和种族的冲突，突出的财产差别，失业，城市腐化等等因素。诚然，上述理论没有明言父亲不在身边是偷窃和攻击的唯一原因。但认为除了对这些因素实

① 拉·纳罗尔：《导言》，载于拉·纳罗尔和F·纳罗尔编：《人类学主流》，第346页。

② 参看上书，第322页表格。

际地进行附加的验证之外，就无法判定其他因素是否比父亲不在身边多少有些重要，这却是折衷主义的特殊弱点。我认为如果连研究的优先性这种初步常识都没有的话，那么不仅次要的和外围的因素会被不断地当成主要的和中心的因素提出来，而且整个理论体系都会被弄得支离破碎，并被逻辑上的矛盾搞得漏洞百出。这一点已为纳罗尔对内战的讨论——紧接着犯罪的讨论而进行的——所证实。照纳罗尔的说法，在原始社会里，"象宿仇这样的强烈内部冲突……产生于在冲突情势中相互支持的有亲戚关系的男子的地方群体。"① 而这些"友爱的利益群体"是包括父亲和儿子的。因此，这一理论与前面的理论明显抵牾，那里实际上是把暴力攻击事件的频繁发生归咎于父亲不在身边。一种情况是父亲在场，而另一种情况是父亲不在身边，二者都导致暴力攻击。认为父亲不在身边导致儿子好斗的理论固然可以通过补充"除了群队和村落社会之外"的附带条件来改进，但许多其他附带条件也需要补充进来。父亲不在身边对于青少年攻击行为比率的影响受到几种条件的限制，即居所是城市还是乡村；我们所谈的是资本主义经济还是社会主义经济；是否存在支配的或被支配的阶级、种姓和民族地位，等等。换言之，认为犯罪是由父亲不在身边所引起的理论是一种中间范围的理论，它只有通过严格限制其应用范围才能免于被证明是伪。这样的理论既不能解释犯罪和暴力，也不能解释父子之间的关系。

成年仪式

折衷理论为了容易进行对较次要变量的作用的研究而把一套关键的因果变量看作既定的，这种倾向也使它吃尽了苦头。例如，

① 拉·纳罗尔：《导言》，载于拉·纳罗尔和F·纳罗尔编：《人类学主流》，第346页。

也出现在纳罗尔所列清单中的约翰·怀廷关于严酷的男子成年仪式原因的理论，就说明折衷理论的这种做法是如何地具有分裂人们关于因果过程知识的倾向的。(纳罗尔不信任怀廷的理论，但他的思想在方法论基础上与我要建立的论点是不相干的。)

严酷的男子成年仪式是以割包皮或其他部位的肢体毁伤、长时间的隔离、鞭笞以及对勇气和毅力的磨炼为特征的。如同我在上一章里（第264页）提到的，怀廷表明这类仪式同几项变量相关，(1)蛋白质的稀缺；(2)婴儿哺乳期超过一年；(3)产后性禁忌超过一年;(4)多妻制;(5)母亲和孩子睡在一处而父亲睡在别处的家庭睡眠安排;(6)童年早期时妇女对孩子的控制;(7)从父居。查尔斯·哈林顿和约翰·怀廷对这一理论中的各个环节提出如下解释：

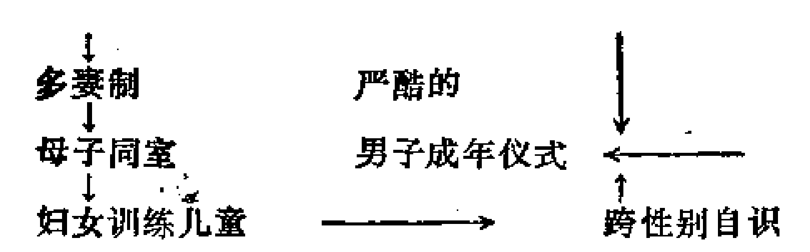
> 低蛋白和营养不良的危险与那种使母亲得以在再次怀孕之前的整个闭经阶段有时间为婴儿哺乳的长期的产后性禁忌是相互关联的。产后性禁忌同多妻制有重要关联，多妻制给男子提供性发泄的其他选择。多妻制又与母子同室而居、妇女训练儿童和由此产生的跨性别自识有关，而**在也存在着从父居的地方**，它又与解决冲突并恰当地灌输男性自识的成年仪式有关。①

这些关系可以图示如下：

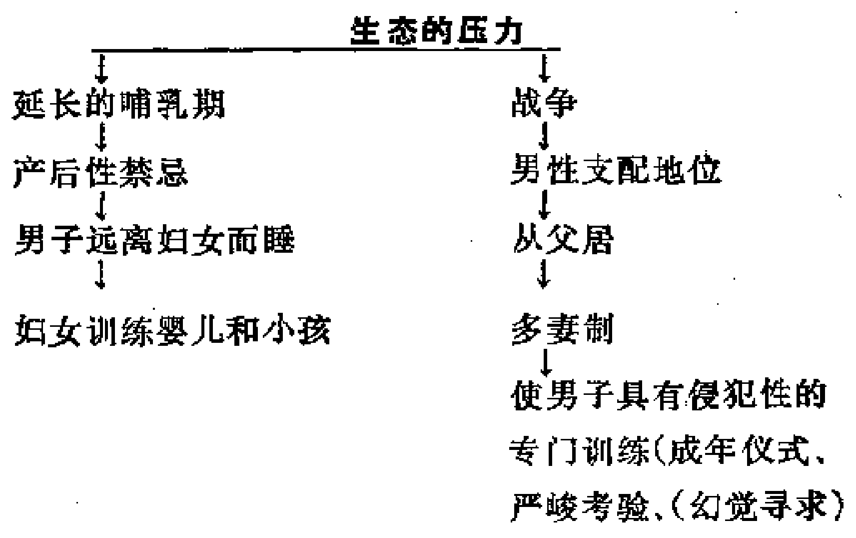
低蛋白质
↓
延长的哺乳期
↓
产后性禁忌

从父居
↓
男子气概的男性人格

① 查·哈林顿和约·怀廷：《社会化过程和人格》，收于弗朗西斯·徐编，《心理人类学》，马萨诸塞州，坎布里奇，申克曼出版公司1972年版，第492页。(黑体系哈里斯所标)



怀廷的方案在解释除了从父居之外的所有变量中涉及了基础结构的变量——蛋白质的生产。但什么造成从父居呢？况且，怀廷的方案使严酷的男子成年仪式只有作为一种假定的复杂心理动力过程，一种"性别自识冲突"的结果，才能被人理解。我们可以不费力地建立起一种范围更广、应用性更宽的更简洁的理论，使用的方法是把从父居同基础结构联系起来，使心理过程依赖于物质条件，并补进被怀廷武断地忽略了的因果变量：



在这个模式里，为男孩举行严酷的成年礼被视为与男性支配地位和对卷入激烈战争的友爱的利益群体的需要是一致的。与怀廷不同的是，我在妇女训练婴儿和小孩的事实中看不出结构的冲突。这种冲突只有当妇女不加区别地对待男孩和女孩（这看来是不太可能的），或者当妇女训练男孩的驯服性(这更不太可能)的时候才会存在。上述模式预示出，仪式的严酷性是受涉及友爱的利

益群体的战事的严酷性支配的，并且如果有激烈的战事，男子就会经常远离妇孺而睡，而不管是否存在延长的哺乳期或产后性禁忌。该模式也说明为什么男子不会屈从于产后性禁忌——就象第四章里已经解释过的那样，异性是对侵犯型的男子气概的报偿。

总而言之，在折衷主义的保护下有可能持续地建立起无限的互不衔接的中间范围和中间适用性的理论。折衷主义策略因此是增加研究任务的最好源泉，但对于研究社会文化的异同却是一种非常无效的方法。

有限善行意象的有限善行

一个不连贯的理论体系的标志是在单个研究者的著作中并存着几种自相矛盾的理论。乔治·福斯特的著作中就出现了这样一个典型的例子。

根据福斯特的说法，墨西哥的塔拉斯甘地区的一个村庄即金尊赞的农民，是一种他称之为“有限善行意象”的主位心理情结的受害者。这种意象包括一套价值观、态度和信仰，其大意是：生活始终是一种无欢乐的挣扎，只有极少的人能获得“成功”，而且成功者是在牺牲别人的情况下得偿其愿的：

> 我所说的有限善行意象是指……金尊赞人把他们的社会、经济和自然的万物——他们的整个环境——看成一体，其中人生所欲求的一切，诸如土地、其他形式的财富、健康、友谊、爱情、男子气概、荣誉、尊敬、势力、影响和安全，**存在的绝对数量不足，甚至满足不了村民的最低需求**……。结果……**随之而来的是一个人或一个家庭只能在牺牲他人的情况下来改进其处境**……。因此……任何显著的改进都被看成……**是对所有个**

人和家庭的威胁。①

福斯特的研究全面关心的是，表明这种认知取向是如何在村庄生活的每一范围里表现出来的。他象一个文化唯心主义者那样地讲道：

> 这几页里提出的首要和基本的论点——其中产生了其他论点——就是所有的规范性群体行为，即每一个社会的文化，是对于界定和决定生活的条件，即某些含蓄**设想**的互相关联的事物的一种特殊**理解**的作用，而一般人对此是浑然不觉的。在金尊赞(和其他农民社会里)，这种"特殊理解"可以用有限善行意象来描述。②

福斯特继续以同样的唯心主义策略口气宣称，如果想要墨西哥正在发生着的变化给"金尊赞人"带来"更美好和幸福的生活"而不是"社会动乱"的话，那么必须摆脱的第一个东西就是这种**意象**：

> 因此在列举阻碍这个村庄发展的基本因素时，并且如果要想达到我们的头一个未来的选择［更美好和幸福的生活］而不得不解决这种阻碍的话，我们必须把这种关于支配生活的条件的日益过时的设想放在首位或接近于首位。③

然而，这种认识并未阻止福斯特在同一页上向我们保证说那种**意象**不是"阻碍金尊赞和其他农民村庄发展的主要因素"。④他现在又象个唯物主义者那样继续宣布说："村民们固有的经济潜力、

---

① 乔·福斯特：《金尊赞，变化着的世界中的墨西哥农民》，波士顿，布朗出版社1967年版，第123—124页。

② 同上书，第350页。(黑体系哈里斯所标)

③ 同上。

④ 同上。

自然资源、地理位置、国内和国际对于其现有的和潜在的产品的需求，及其人口增长……**是关键的因素**。"① 如果情况是这样的话，那么为什么福斯特又以整个一本书来研究那个意象呢？为什么他不研究那里"固有的经济潜力"、"地理位置"、国内和国际的市场等等因素呢？

詹姆斯·艾奇逊注意到福斯特所讨论的是意象而不是基础结构，他指责后者夸大了不发展当中的上层建筑的和主位的变量。艾奇逊根据他自己对塔拉斯甘的另一个社区的研究指出，当基础结构中出现经济机会时，那种意象不能防止人们从中获取好处。②（实际上，福斯特本人很不明智地指出，金尊赞的村民很少受制于那种意象，以至于容易上当受骗，去从事一些不负责任的发展专家所鼓吹的许多灾难性的生意冒险。）作为自我辩护，福斯特说他同意艾奇逊关于"多数个人没有采取行动去提高人均收入的主要原因是没有机会"的说法。③

但在紧接下去的一段里，福斯特又自相矛盾了：

> 然而，艾奇逊对经济动力的理解是不必要的限制。他没能认识到仅有经济机会存在还不算数。正是对这种机会的**洞察力**，即承办人对于这种机会的可能性的**认识**，他的基本能力，以及没有足以阻挠他投入行动的社会文化的和人格的因素，把形势中的潜势变为现实。④

---

① 乔·福斯特：《金尊赞：变化着的世界中的墨西哥农民》，第351页。（黑体系哈里斯所标）

② 詹·艾奇逊：《在一个塔拉斯甘村落中起作用的概念和经济机会：主位的和客位的观点》，载于《人类组织》，1972年第31期第83—92页。

③ 乔·福斯特：《单数的有限善行还是复数的有限善行：评艾奇逊》，载于《美国人类学家》，1974年第76期第55页。

④ 同上刊，第55—56页。

此后，福斯特就发出了人所熟知的折衷主义呐喊，反对简单化的、一元论的决定论。他表示永远不会根据"仅仅简单化的经济解释，而要根据对于在现代墨西哥发挥着作用的所有经济的、政治的、历史的、社会的和心理的因素进行的小心谨慎的、基础广泛的分析"阐述发展的理论。① 遗憾的是，艾奇逊没有告诉福斯特，没有哪个人能够研究在现代墨西哥发挥着作用的所有经济的、政治的、历史的、社会的和心理的因素！。他反而说道：

> 我们需要的不是关于这个问题如何困难和复杂的忠告，相反，我们需要的是具体的研究，这种研究试图找出具体场合中影响发展的确切的一系列"社会文化的"、"人格基础结构"的因素。②

不。这也不是我们所需要的。我们所需要的是一种首尾一致的研究策略。

谁需要意象？

艾奇逊含蓄地追求但未能表达明白的发展研究中的策略选择是这样的：让我们坚持对客位变量的检验，首先是基础结构，其次是结构，以寻求对于与这些变量相联系的经济增长和伴随经济增长而来的主位特征的最充分的可能理解。我们在没有做出严肃的努力来根据客位和行为的基础结构和结构的因素说明经济增长中的变化之前，在没有表明这一形势的主位和心理的诸方面不能

① 乔·福斯特：《单数的有限善行还是复数的有限善行：评艾奇逊》，载于《美国人类学家》，第57页。

② 詹·艾奇逊：《对乔治·福斯特的答复》，载于《美国人类学家》，1974年第76期第61页。

根据这些同样的因素加以解释之前，先不要忙于做出任何特定的主位或上层建筑的因素对于理解这一变化是至关重要的结论。于是就证明了福斯特的有限善行意象对于解释金尊赞的经济增长水平是不必要的。福斯特自己出于疏忽而承认了这一点，他指出，有限善行意象不是一种蹩脚的虚假意识，而是在一个经济的成功或失败要由人们所不能控制或理解的力量来决定的社会里，对生活真相的相当现实的估价：

> 因为根本的、基本的真理是，在一种象金尊赞这样的经济里，苦干和节俭只是具有极微小的功能性价值的道德品质。由于对土地和技术的种种限制，额外的苦干并不能导致收入的显著增长。在一种维持生计的经济中高谈节俭是无意义的，因为通常没有可以节俭的剩余物。在一个拟定得最切实的计划必须建立在机会和反复无常的基础之上的世界里，根据对未来的谨慎计划而进行预见，也是一种价值可疑的美德。①

因此，人们应该去研究限制墨西哥农民发展的客位和行为的基础结构和结构的条件。例如，一个民族的阶级关系体系明显地与生活在象金尊赞这样的村庄里的人民的附属地位有很大的关系。并且还存在着一种使墨西哥经济附属于发达工业国家的物质利益的国际政治经济关系的体系。因此，福斯特企图把注意力集中于不发展等式中的主位和心理的因素上，就等于使研究活动离开那些最可能说明经济福利中被观察到的变化的因素。凡是物质效益明显地超过物质成本的地方，作为整体的农民也会象任何其他人一样有可能正确地看出自己的利益所在，而置现存的价值观和态度的系统于不顾——当然，只要他们的洞察力不受从现存状况中得到好处的阶级或集团的继续操纵。

---

① 乔·福斯特：《金尊赞，变化着的世界中的墨西哥农民》，第150页。

"文化"的贫困

奥斯卡·刘易斯的"贫困的文化"概念是福斯特的"有限善行意象"的精确的类似物，它是在同一个折衷主义的指导下发展出来的，但它被应用于城市而非乡村的贫困。刘易斯象福斯特和结构马克思主义者一样，既要唯物主义也要唯心主义。实际上，他把自己描绘成一个"折衷的唯物主义者"：

> 我在人类学中的理论观点同哈里斯的文化唯物主义有许多共同之处。我与哈里斯的主要分歧是，在他的环境和技术—经济决定论的体系中很少有**人的因素**的地位，我则宁愿把自己看成一个折衷的唯物主义者。①

刘易斯所说的"人的"在这里的上下文中是指对社会生活的心理和主位的方面加以注意。但如同我反复讲过的，文化唯物主义并不忽视社会生活的这些方面；它只是寻求去掉它们的因果关系的神秘色彩。所谓的人道主义者也许会争辩说，通过遵从折衷的策略刘易斯达到了对贫困的解释，这种解释更能表示"人的"，因为这种解释是破碎的、繁冗的和不合逻辑的。但刘易斯对城市贫困的解释没有任何特别人道的地方，因为就象福斯特对农民贫困的解释一样，他的解释导致的是穷人的悲惨境况即使不能全部也应部分地归咎于他们自己的结论。这种辩术把基本的问题搞混了。不管谁是更"人道的"或更能表示"人的"，刘易斯的折衷唯物主义也不能导致对于贫困的一种严谨的解释。

照刘易斯的说法，贫困的文化既是一套能使自身永存的支配

① 奥·刘易斯，《人类学论文集》，纽约，兰多姆出版社1970年版，第viii页。（黑体系哈里斯所标）

行为的价值观，又是"穷人对他们在一种阶级分层的、高度个体化的资本主义社会里的不重要的地位的适应和反应"。① 贫困的这种使自己永存的性质据说是来源于出生在贫寒家庭里的孩子被濡化的经历：

> 贫民窟的孩子长到六七岁时，他们通常已经吸收了他们的亚文化中的基本的态度和价值观。自此之后，他们从心理上就没有准备去充分利用变化着的环境或在他们一生中可能出现的改进的机会。②

象福斯特一样，刘易斯也把穷人描绘成对于较大的社会的主要制度持以畏惧、猜疑和冷漠的人；他们有一种结合着某种"听天由命和宿命论意义"的"强烈的得过且过的取向，推迟满足并为将来打算的意向相对来说很少"。刘易斯在估计思想意识的自我加强的力量时小心翼翼，躲躲闪闪。他说只有20%的城市贫民实际上具有贫困的文化，言下之意是80%的穷人属于其贫困产生于客位条件而非产生于主位遗产或对贫困生活的"设计"的那些人的范畴。虽然刘易斯没有解释为什么20%的穷人成了他们自己的价值观的牺牲品，但是毫无疑问，他通过对主位和客位的因素做出这种显然明智的平衡，提高了他的理论的受欢迎的魅力。穷人没有能力利用真正的机会，至少在某种程度上是因为他们的价值观阻止了他们这样做，难道这不是明摆着的常识吗？文化唯物主义不是也承认主位情况与客位情况之间存在着反馈吗？难道20%不能作为物质条件所不能说明的变化的衡量尺度吗？大谬不然。很明显，在美国，穷人的孩子往往受穷。但刘易斯清楚地知道赤贫并不存在于各式各

① 奥·刘易斯：《贫困的文化》，载于《科学的美国人》，1966年第215(4)期第21页。

② 同上。

样的当代国家社会之中。(例如 挪威和瑞典就完全没有贫困阶级。)既然刘易斯归于"贫困的文化"的"特性"不是普遍的，那么赤贫理论首先需要的是辨明发生贫困的各种条件。

刘易斯本人把贫困的文化同资本主义连系起来（见上述），但是他不能分析在某些资本主义社会内部保证了一个穷愁无告的阶级的存在的客位因素。于是刘易斯避开了用别的方式不可避免的一个结论，即不是80%而是100%的美国的极端贫困形式应归因于美国资本主义的客位方面。没有任何贫困的文化的牺牲品是生活的自我复制设计的牺牲品，因为这种生活设计的每一个方面都是由美国资本主义的客位基础结构和结构所决定的。穷人不是他们自己的价值观的牺牲品，而是象安东尼·利兹指出的，他们是"某种劳动市场"的牺牲品。

> 这些市场由国内技术、可得到的资本来源、企业地点、训练机构、同国外和国内市场的关系、贸易平衡关系以及资本主义社会的利润体系的本质等条件所构成。劳动市场的形式和特征可以根据这些变量的状况预测出来，通过这种预测又能有效地预测出失业和就业不足的状况和比率。这些都不是某些设想的文化的独立特质，而是某种总的经济体系的特征或标志。①

我要赶紧指出，我从整体上摒弃刘易斯对贫困的解释，并不是否认资本主义社会的主位和客位的要素之间存在着反馈。刘易斯的贫困的文化的某些方面当然有助于解释为什么美国的贫困阶层不能把自己组织成一股有效的政治力量。贫困阶级的无知、意气消沉、宿命论、多疑、疾病缠身和恐惧都有助于维持不仅是穷人

① 安·利兹：《贫困的文化：概念、逻辑和经验的问题，从巴西和秘鲁的角度来衡量》，收于E·利科克编：《贫困的文化：一种批判》，纽约，西蒙—舒斯特出版社1970年版，第246页。

而且是工人阶级的悲惨境遇。它们起到这种作用是因为削弱了受害者有效还击的能力，由此使整个体系虽有显著的不平等但更加巩固。然而，对这整个体系的责任却不能由支配的阶级和被支配的阶级来平均地分摊。贫困的文化的价值观，也象所有的认知模式一样，来源于对一定的物质条件的反应。穷人不能控制这些条件正是因为他们贫穷。这些条件反过来又会随着产生贫困阶级的体系性基础的存在而存在下去。

我并无意否认穷人能在一种没有贫困阶级的政治经济体系的发展中发挥其作用。我也无意否认如果为了彻底改革产生贫困的劳动市场和产生贫困的利润体系而穷人被有效地动员起来时，价值观将能起到至关重要的作用。刘易斯没能阐明——而且被他的分析搞模糊了——的论点是，适合于发动穷人加入一场反对贫困的体系性原因的斗争的价值观，迥然不同于帮助个别人逃离贫困阶级的价值观。要改变这一体系，适合的价值观不是那些导致个别人向较高的社会经济地位流动的价值观，而是那些探究财富和权力集中于超级富有的家族和大公司集团的合法性的价值观——那些为实现更平等地分配财富和经济机会而进行的政治行动的价值观。

因此，维持体系和变革体系的价值观都应在基础结构与上层建筑之间的反馈中加以考虑。刘易斯仅仅关心维持体系的价值观，而错误地把贫困的客位情况归因于穷人的主位观点了。

文化唯物主义不同于折衷主义之处，在于它把这两种价值观都视为从属变量，视为客位条件的表现形式。文化唯物主义研究贫困的方法关心维持体系和变革体系的两种物质条件，关心维持体系和变革体系的从属的上层建筑，它的产生同基础结构条件有关。物质的贫困化和剥削不仅酿成冷漠，它也酿成愤怒和革命的热情。革命的热情又引起支配的阶级进行物质和意识形态方面的反扑。在

预测这一复杂过程的最终后果时，文化唯物主义没有什么神奇的公式可以提供。它只是坚持认为一般的社会文化变革很可能是由基础结构的物质条件和其他客位要素的物质条件决定的。因此，对于具体社会的变革的预测要求把对具体基础结构的透彻了解作为首要研究步骤。刘易斯在探讨贫困问题时采取的首要研究步骤却不是基础结构，而是贫困阶级的主位观点。这种策略所造成的混乱和费解靠自称为唯物主义者并不能得到缓解——靠自称为折衷的唯物主义者更不能得到缓解。

早早认输

根据文化唯物主义的观点，折衷主义的主要缺点是它挫伤那些遇到些许困难的研究者的勇气，使他们不能在辨明似乎真实的基础结构决定因素的努力中继续坚持下去。从唯物主义立场上折衷地退却的最恼人的例子，是那些紧紧尾随着基础结构理论的部分成功而跳出的人。这些研究者会说，"不错，这种邪恶的基础结构理论是成功了"。"可是甭害怕，我可不是崇拜邪恶的人。基础结构因素在这里占优势的事实并不意味着基础结构会处处占优势。"

杰克·古迪对于欧亚和撒哈拉以南非洲国家之间的差别的解释就是一个这样的例子。古迪想知道为什么一般说来非洲国家统治层里的男性显贵人物实行等级外婚，支付聘礼，并且不把财产传给女儿，而欧亚国家统治层里的男性显贵人物则实行等级内婚，不付聘礼，并以嫁妆的形式把财产传给女儿。象第四章里概述的那样，古迪的解释把这些差别同欧亚和非洲的农业的强度连系起来。由于在撒哈拉以南的非洲（埃塞俄比亚除外）没有耕犁，所以就阻碍了一个以控制土地和农业劳动为权力来源的显贵阶层的发展。由于没有耕犁，人口密度始终是低的，土地保持相对丰富。"既然有充足

的土地供应，就没有人仅仅为了谋生而向贵族屈膝了。"非洲显贵人物的权力来自征收贸易税和商人被强制奉献的礼品，而不是来自征收地租或农业生产的税收。"一个男人的所有物几乎如同于另一个男人的所有物。"因此，酋长的姊妹可以嫁给老百姓，因为"开垦土地的家族群体的生活标准，很少受到生产资料转移[继承]的影响"。[①]（古迪忘了补充一句，酋长通过和大量村落里的妇女结婚而得到政治上的好处，而且他们从付给自己的姊妹和女儿的大量聘礼中得到经济利益。）而在另一方面，在人口密度较高、土地较贵重、得到土地的机会更为有限的欧亚大陆，显贵人物的女儿们嫁给老百姓无不失去她们的特权生活方式。

> 一个男子为了维持其子女的社会经济地位，必须向子女双方提供其部分财产……。在姑娘这方面，她的地位使她能够通过嫁妆获得一个——用老生常谈的说法——能使她"保持所习惯了的生活标准"的丈夫。[②]

古迪还指出，嫁妆通常构成一种由丈夫和妻子共同管理的夫妻专款。如果丈夫拥有多妻则夫妻联合专款难以管理，因此欧亚封建国家实行单偶婚的倾向也可以同不断增加的地产财富的重要性和犁耕农业的强化联系起来。

古迪的理论的缺陷来源于他对于唯物主义的邪魔的惧怕，并因此不愿探索那些在全球基础上促成国家形成的基础结构条件。他的基础结构理论能解释非洲国家的个别特征，却脱离和违反了其他的基础结构的国家形成理论。例如，它不能同适用于新大陆的国家形成理论协调一致。中美洲和安第斯地区既无耕犁又无拽犁

---

① 杰·古迪：《生产和再生产》，纽约，坎布里奇大学出版社1976年版（原文未指明具体页码。——译者注）。

② 同上书，第109页。

的牲畜，但那里的显贵阶层明显地实行等级内婚并且没有嫁妆。要理解为什么阿兹特克和印加的家庭和政治的等级制较之西非更为严格，古迪应该更深入地探索整个人口—技术—经济—环境的结合，而不应仅仅探讨耕犁的存在与否。离开了其他的基础结构要素，技术的意义就微乎其微了。人们至少可以期望对降雨农业与灌溉农业的不同背景下犁耕的差别有一些了解。古迪还无视这样一个事实，即尽管整个欧亚大陆使用耕犁，但欧亚政体之间的政治经济差别的范围至少也象中世纪的欧洲与西非的对比所显示出来的差别范围同样大。对于嫁妆问题，他也是以一种支离破碎的方式处理的。这种制度不能被理解为仅仅是财产转移的一种机制。男人们支付嫁妆是为其女儿而不是为其儿子；在欧亚的几乎所有农民社会里，妇女所占的家庭财产的份额却要少于她的兄弟，而且她的财产份额通常是动产而不是土地。因此，说嫁妆是死前继承的一种形式是不对的；在很多情况下，它是女性死前被剥夺继承权的一种形式，其作用不是转移地产，而是巩固年长的男性继承人对地产的控制。古迪的理论代表了对于基础结构过程的一种有限的探索。如果继续深入探索，也许有可能说明这些附带的困惑之处。但古迪认为继续执着于一种“庸俗唯物主义的”观点会收到相反的结果：

> 在认为亲属制同非洲与欧亚诸国之间的经济和政治的差别相关的时候，我当然不否认存在着其他一些以这种方式无法解释的重要差别。我也不试图赋予经济的或物质的因素以普遍的卓越性(或决定作用)，虽然我“归根到底”还是把它们的作用看成是既定的(我认为这种说法既不十分惊人，也不非常具有启发性)。……一个人不一定要是个“庸俗唯物主义者”才能理解采集者和狩猎者没有集中的管理制度。除了这个水平之外，

不会有经济和政体之间的一对一的关系……。我们需要寻找其他的相关因素，这里面当然也会包括宗教和意识形态的因素……。在某些情况下，这一因果链条或曲线伸往此一方向；在另外的情况下它又伸往别的方向。①

为什么在一个研究战略刚开始从上述的一整套未解决的谜团中理出些头绪时又予以放弃呢？不错，古迪对于"庸俗唯物主义"的可能性的探索是有缺陷的。但是与先前解释非洲政体的尝试相比，他的贡献还是杰出的。古迪的恩师迈耶·福茨和E·E·埃文斯-普里查德，都是以其反对唯物主义原则的立场而著称的，他们曾把这一领域弄得一片混乱。福茨和埃文斯-普里查德认为，在非洲，较高的人口密度与国家形成之间没有联系。（与古迪不同，福茨和埃文斯-普里查德甚至不愿承认"狩猎者和采集者没有集中的管理制度。"）古迪对于非洲没有耕犁的意义的兴趣是在他试图反驳罗伯特·史蒂文森对于福茨和埃文斯-普里查德的批判的期间形成的。古迪坚持认为史蒂文森为非洲的人口密度/国家形成的假说所做的辩护是错误的；② 与其恩师不同的是，他认为有责任说明为什么非洲不同于欧亚。如同我们已经看到的，他的答案是用唯物主义的术语表

① 杰·古迪：《生产和再生产》，第118—119页。

② 福茨主张，加纳北部的塔伦西人是无人管辖的，然而人口密度比大部分非洲国家高，史蒂文森则断言塔伦西人不是无人管辖的，实际上是曼普鲁西王国的一部分。古迪反驳说，塔伦西人在19世纪晚期与英国人第一次接触时并非是曼普鲁西王国的一部分。不过他承认，在英国人到来之前，曼普鲁西族和莫西族的人进行了抢劫和掠夺奴隶，结果塔伦西人成为难民，被驱赶到汤山(Tong Hills)，集结在那里。与莫西人融为一体的上层世系群的出现进一步增加了一种可能性，即塔伦西人同时受其周围几个国家的更直接的控制。因此，尽管古迪进行了尖刻的指责，史蒂文森的批评的基本论点没有引起争论。要理解塔伦西人的高人口密度，人们必须把他们看作一个在前欧洲时代密切依赖于其周围国家制度的社会，而不是看作福茨所主张的那种孤立的无人管辖的社会。

达的：因为没有耕犁，非洲的国家形成集中于对贸易的控制，而不是专注于通过强化农业而得到的农业剩余产品。这种探索方法表明是大有收益的。循照这种方法，古迪得出了他对于欧亚与非洲之间在婚姻制、继承和阶级结构上的差别的解释，这个解释是有趣的，但不够完备。那么，为什么古迪在结束他的著作时坚持说有必要寻求宗教和意识形态的"其他的相关因素"呢？为什么他在结束自己的著作时不建议对作为这些"其他的相关因素"的来源的基础结构条件加以更多的注意？关于这些疑问的答案，不是古迪做出一番严肃的努力，从基础结构的角度探索尚存的谜团，而后发现它们无从解答，答案是他去求助于折衷主义策略了。下面就是他解释为什么"我们需要寻找其他的相关因素，这里面当然也包括了宗教和意识形态的因素"的理由：

> 在某些场合下，后者可以不仅是辅助性的而且是"支配性的"。例如，我发现一些是同歧异的转让[继承]一致的或者甚至是其表现形式的成文法规，可以通过帝国的征服和宗教的皈依过程而推广到其他很不相同的社会类型中去。基督教(欧洲的)、穆斯林和佛教的法则恰恰是通过这种方式进入了一些地区，这些地区不然会保留住我们将其与男女财产的分离连系起来的那些特征。①

这种贬低基础结构条件而赞成宗教和意识形态的因素是家庭组织的策略性决定因素的理由有几分根据呢？很明显，没有人否认伊斯兰教、佛教和基督教规定了不同的婚姻和家庭模式。但如果人们想知道宗教和意识形态因素在象多妻制、性别角色和继承之类的事情中具有多大的决定作用的话，仅仅求助于宗教传统就不啻

① 杰·古迪，《生产和再生产》，第119页。

临阵脱逃了。首先存在的问题是：为什么基督教、伊斯兰教或佛教取得了它们特定的地理分布。所有主要的世界性宗教的传播都主要靠的是帝国的征服——这种征服，只有联系到为控制物质资源和人类劳动力而进行的斗争才能加以理解。然后还有这些宗教的客位实践中的巨大变化问题，更不必说那些要解释和重新解释教义的无休止的尝试。这一切都影响到适应当地"基础结构条件"的数以千计的教派、运动和祭礼的兴衰。除非人们已经做出系统的努力能够证明实际的客位实践不是由结构或基础结构的条件所决定的，否则就不能说宗教和意识形态能够解释有关家庭组织的任何事情。早早认输使折衷主义者不能做出必要的系统的努力。

博厄斯的折衷主义

折衷主义是本世纪前半期美国的主导研究策略。在弗朗兹·博厄斯的深入的影响下，美国人类学家致力于在同韦斯勒的普遍类型的纲领大体一致的广阔题材范围里收集实地资料。从基本生活需要到艺术的社会生活的各个方面都被认为同民族志的事业和期待中的文化发展规律的最终形成有关。博厄斯思想的信徒们在宣扬他们这一牌号的折衷主义时，企图系统地驳倒马克思关于基本生活资料、经济和其他物质条件是理解历史的最佳途径的观点。他们坚持说，没有通向历史的坦途。他们歪曲马克思的唯物主义是一元论的或单因素的方法(对基础结构的多因素性质视而不见)，并宣称用"简单化的"单因素的理论来解释象人类现象这样复杂的任何事物的不可行性。简单化的、一元论的唯物主义永远不能说明为数众多的、历史上特定的非理性的和充满幻想的社会生活诸方面。博厄斯

写道："我们看不出艺术风格、礼仪形式或具体的宗教信仰形式怎么可能从经济力量中派生出来"。① 博厄斯深信没有人能够阐述一种可以处理经济与政治组织之间的关系的一般规律："我们有简单的行业和复杂的组织，"又有 "各种各样的行业和复杂的组织。"② 环境因素也是一样："试图从地理条件上解释文化是徒劳的。"③ 家庭组织亦然："没有证据说明人口密度、居住的稳定性或经济地位必然与特定的关系体系和与此相关的行为体系相关。"④

博厄斯摒弃基础结构决定论，目的不仅仅在于废除涉及物质条件的种种理论。实际上，他的目的是要表明，用一套有限的理论原则去理解文化是无济于事的。博厄斯认为，民族志学家在着手进行实地调查之前应该把一切先入的因果关系的看法抛在脑后。必须让社会文化生活的各个层次中的事实有一个为自己讲话的机会。然而，事实为自己讲话的情况非常之少，以至于在夸扣特尔人中进行了40年的研究之后，博厄斯仍然不能提供一份关于夸扣特尔人社会生活的前后一致的总结。夸扣特尔人的民族志不得不在博厄斯逝世之后由他的学生们编写。

在博厄斯的信徒中，对从基础结构上解释历史的做法抨击最猛烈的要算罗伯特·洛伊。他探索了全部民族志文献，列举了一个又一个看来根据唯物主义观点不能解释的特性和制度：狩猎—采集的努特卡人中的阶级分层和对财产的荒谬的毁坏；狩猎—采集的阿尔衮琴人、维达人和昆士兰土著人中的私人土地占有；克劳人和其他大草原印第安人为了从虚张声势中得到声誉而进行的械斗；中国人为了审美的理由而拒绝喝牛奶；希卢克人、祖鲁人和其

① 弗·博厄斯：《种族、语言和文化》，纽约，麦克米兰出版公司1948年版，第256页。

② 同上书，第266页。

③ 同上。

④ 弗·博厄斯编：《普通人类学》，纽约，希思出版社1938年版，第680页。

他非洲民族除了欢宴场合之外不吃牛肉，这些民族更注意把他们的牛头上的角扭成“奇异的形状”，而不留意牛的经济用途；埃及对猪的禁忌；猪在马来西亚是被用来壮大社会声誉的，而“对民众的生计则不很重要”；在欧洲不挤马奶；拉普人的老年人被蔑视而在楚克奇人中则受到尊敬，尽管这两种文化都以牧养驯鹿为生计。洛伊大规模地“早早认输”了。50年后的今天，我们开始认识到他的过失多么严重，而且他的折衷主义的后果又是多么误人。文化唯物主义的大部分工作都是作为对洛伊的不成熟结论的反驳而进行的。

然而，作为一个折衷主义者，洛伊深信一种有限的因果关系能够在社会文化体系的各个部分中找到。他认为，民族学是一种探索“在认识论上纯粹化了的”因果关系的“全然客观的学科”，并且在“功能关系的显示”中找到了因果关系。但这还不是他的全部想法。尽管洛伊激烈抵制作为一种策略的经济决定论，他实际上相信经济因素是功能关系和因果关系的最重要的来源。他在自己的最后一部主要著作中“指出了经济力量的潜力，不是用抽象方法，这种方法现今几乎不必要了，而是通过暗示经济生活中某种特定的变化已经导致社会生活中的特定的改变，甚至影响到情绪和态度”。① 洛伊在不使用准确用语的情况下，也象古迪一样能够在口头上承认新潮马克思主义者的“最终步骤”：

> 如同杰出的法国学者亨利·塞曾经指出的，“解开历史上的原因和结果的缠结”是困难的；但是在浩如烟海的历史事件中，经济决定论帮助了我们，给我们提供了一条使我们不致迷失

---

① 罗·洛伊：《社会组织》，纽约，霍尔特—莱因哈特—温斯顿出版社1948年版，第v页。

方向的指导线索。[1]

这样我们就看到，用结构马克思主义的标准来衡量，即使罗伯特·洛伊作为一名马克思主义者也是够格的。

[1] 罗·洛伊：《社会组织》，第24页。

第十一章 蒙昧主义

蒙昧主义是这样一种研究策略，它的目的是阻碍人们获得研究人类社会生活的科学的可能性。蒙昧主义者否认科学研究的原则适用于研究趋异的和趋同的社会文化现象。他们的目标是增加而不是减少社会文化领域里的混乱的类似现象，并对所有现存的科学理论表示怀疑，但又不提供表面上讲得通的科学的替换理论。

所有非科学的策略不一定都是蒙昧主义的。就象我先前说过的，存在着一些通过科学研究是无法取得的经验和知识的领域。神秘主义者和圣徒的入迷，吸毒者和精神分裂症患者的幻觉，艺术家、诗人和音乐家的审美洞察力，当然不会仅仅因为它们不是建立在科学研究的原则上就是蒙昧主义的。只有在以非科学的手段获得的知识被有意地用于对适合于科学探讨领域中的科学知识的正确性加以怀疑的时候，才会出现蒙昧主义问题。换言之，蒙昧主义的研究策略必然是反科学的而不仅仅是非科学的。

在普通情况下，蒙昧主义具有社会运动的许多特征。与大量殊途同归的非科学的兴趣有关的标准、倾向和态度都含蓄地或明确地否认社会生活的科学的可行性和有用性。在星相学、巫术、救世论、颓废派、原教旨主义、个人崇拜、民族主义、民族自我中心主义和当代其他数以百计的思想模式——崇尚通过灵感、启示、直觉、信仰或符咒得到的知识，而反对遵从科学研究的原则所得出的知识——的主位因素中，蒙昧主义是一个重要的成分。在这些对非科学知识的赞美取得的廉价的成功中，在这些赞美所包含的强

热的反科学的成分中，哲学家和社会科学家既作为带头人又作为追随者而卷入其中。

现象学的蒙昧主义

社会科学中的当代蒙昧主义态度的最旺盛的源泉之一是现象学，即埃德蒙德·胡塞尔所创建的新康德哲学。象其他的新康德主义者，特别是海因里希·里克特，威廉·文德尔班和威廉·狄尔泰一样，胡塞尔寻求在物理科学与社会科学之间（在Naturwissenschaften与Geisteswissenschaften或Kulturwissenschaften之间——即在自然科学与人类思想或文化的科学之间[①]）划出一条鲜明的界线。胡塞尔主张，普通自然科学不能应用于社会文化生活，因为社会行为涉及宇宙的其他方面所没有的一种特性——即意义的特性。据胡塞尔讲，意义只能被主观地理解。因此，要理解社会行为，人们就必须理解它们作为主观的、"生活的经验"的意义。通过设想别人的主观经验与自己的主观经验是相似的，观察者可以在自己的意图和目标与其他行为者的意图和目标之间作类比，并以这种方式着手解释社会生活。胡塞尔的哲学，通过阿尔弗雷德·舒茨的著作的传播，形成了以人种方法学和符号相互作用论而知名的认知蒙昧主义策略的基础。

在本世纪初，人类学已经处在新康德运动的影响之下。好几代博厄斯派实地调查工作者接受了从现象学上对人文科学的划界，并认为他们的主要任务是弄清土著是怎样思想的。因此，在一种淡化的形式上，现象学的主位偏见一直是唯心主义策略的一

① 按这里的德文原文，应表达为"自然科学与人文科学（或'社会科学'）或文化科学之间"。——译者注

个不可缺少的部分。

现象学同迪尔凯姆—帕森斯—韦伯的社会行动意向和第九章里讨论过的认知唯心主义主流也是一脉相承的。现象学家同意塔尔科特·帕森斯关于社会行动和主位目标不可分离的说法：

> 如同帕森斯所强调过的，一个行动的意向本身要求有行动者的目标或目的的思想。也就是说，要领会一个行动，就必须领会它的目的和意义。因此，被领会的意义或目的中的变化引起被领会的行动中的变化。①

现象学家们否认客位行为流行动之值得研究是与行动者的企图或目的无关的：

> ……社会行动是**有意义的**行动，也就是说……对于社会行动，必须根据它们的情境和它们对于行动者自己的意义来研究和解释。②

因此，现象学与其他唯心主义的主位的研究方法持共同的出发点。但它顽固追求许多唯心主义者也不准备接受的结论。因为现象学家对"生活经验"的信奉是与他们对实证论的攻击结合在一起的，所以他们摒弃了区分观察者与被观察者的可能性。观察本身应该作为一种生活经验而加以研究，其中观察者和参与者双方的主观意义都被不断地"反映"出来。而且，撇开观察者所参与的共同体中存在的对生活经验的真理的一致看法，参与的观察者就永远不能找到生活经验的真理。真理总是相对的和社会的。

---

① 托马斯·威尔逊：《社会学中规范的和解释的范例》，收于杰克·道格拉斯编：《理解日常生活》，芝加哥，阿尔定出版社1970年版，第67页脚注。

② 杰克·道格拉斯编：《理解日常生活：探讨社会学知识的重建》，芝加哥，阿尔定出版社1970年版，第4页。

真理从来不是分离的个体的感知的特征，它总是在团体成员的知识中得到承认的。……真理总是(作为)团体的可理解之物的系统而得到承认。真理总是对团体而言并在团体以内……。①

乍读起来，这种关于真理的社会性的主张显得分外言之有理而且是无害的。谁会否认真理总是遵照社会上规定的可说明性和意义的规则而确定的呢？科学本身显然只是"团体的可理解之物的系统"。但在现象学的研究策略中，真理的社会性有着深刻的蒙昧主义的含义。因为现象学把社会行动等同于心理现象和行为现象的主位成分，因此就否认了客位的行为事件和心理事件的可知性，对真理的社会性的强调也就降低为这样一种主张，即认为社会文化理论只是在它们是被研究的人们的"可理解之物的系统"的反映这一程度上才是真实的。这与研究科学理论的社会性的文化唯物主义策略是不同的而且是相反的。文化唯物主义承认科学真理是一种社会产物，但它否认科学理论体系必然会随着文化的不同而有所不同。建立了科学理论的确实性的团体不是任一已知文化的参与者的团体，而应是科学的观察者的跨文化的团体。对这种团体来讲，就象对现象学者的公式中的团体一样，主位的真理必须从相对的角度上去看待，它们会随着每一文化的可理解性系统而变化。但对这种团体来讲，社会文化真理的领域并不穷尽于主位成分；还存在着客位的真理，而这些真理是不会随着每个文化的可理解性系统而变化的。相反，它们只会随着科学的观察者的共同体的公认的资料搜集和检验理论的程序而改变。

因此，现象学也同文化唯心主义的其他变种一样，与文化唯

① 戴维·西尔弗曼：《卡斯塔内达思想解释，社会科学的序幕》，伦敦，劳特利奇—保罗出版社1975年版，第75、77页。

物主义相冲突，因为现象学家只研究主位现象。但这种冲突与认知主义的情况比较起来更为深刻并且不易解决，因为现象学家坚持认为客位行为流是不现实的或者是完全附属于每个文化的认知系统的现实性的。

这种研究方法中所固有的一种能力就是对于人类社会问题的性质的无限的混淆和欺骗。如果说其他的唯心主义策略只是忽视或曲解贫困、性别歧视和人类社会生活中的其他主要窘况的原因的话，现象学的唯心主义则根本否认这些原因的存在。

现象学由于把所有的社会文化事件归于和限制于动机和直接经验的计划以及共同的一致感，它最终甚至会走向对于社会文化体系和这些体系的普遍成分（例如基础结构、结构或上层建筑）的存在的否认。在许多现象学家看来，象统治阶级、帝国主义强权、资本主义或者社会主义之类的事物，如果没有一个碰巧相信它们的与之有关的观察者的团体的话，就是根本不存在的。诸如进化、适应和剥削之类的过程也是不现实的。现象学家把这些实体和过程斥为"具体化"而不予考虑。唯一值得谈论的社会现实就是个体以任意的符号和约定俗成的意义相互打交道和相互影响的日常生活经验，社会"科学"的任务就是看透和说明这些符号和意义，仅此而已。

唐·璜的现象学

卡洛斯·卡斯塔内达的一本广为流传的关于一个所谓雅基印第安人萨满——唐·璜的生活经历的书，例示了现象学的蒙昧主义的后果。卡斯塔内达在加州大学洛杉矶分校时师事民族方法学家哈罗德·加芬克尔，后者又是上面提到过的阿尔弗雷德·舒茨的门生。（加芬克尔在加州大学洛杉矶分校曾任卡斯塔内达学位论

文评委会的委员，他为证实社会现实的本质包括附属于共同认可的日常活动的约定俗成的意义而设计了种种实验，以此而闻名。这些实验包括让学生坐公共汽车而不肯买票，或者让他们回家后坐在餐桌边等吃而不肯帮家人递递盐罐。)卡斯塔内达由于受到他的现象学的恩师的鼓励，决意去做一种使他涉足于完全不同于西方社会现实的关于生活经验的符号和约定俗成的意义的实地调查。

雅基印第安人成了卡斯塔内达研究另一个文化的"孤立现实"的很适宜的外来趣味的背景，特别是他选来寻求洞察和参与的是这个文化中最富于异族情调的方面——雅基人的巫师和萨满团体的活动和思想。所以，在一定意义上讲，卡斯塔内达的现象学历程只能算是对于思想上层建筑的典型的唯心主义的研究。唯一专注于思想和主位的上层建筑固然是一种徒劳无益、发育不良和科学上不可取的战略，但它还不一定算得上一种蒙昧主义的策略。卡斯塔内达的研究方法中的蒙昧主义来自于他把描述那种同萨满意识有关的主位现实作为向科学所由建立的认识论原则的合法性的挑战。

卡斯塔内达报导说，雅基萨满相信他们能腾云驾雾，能变成动物，能用巫术杀死敌手，并能看穿不透明的物体。这些都是老生常谈。许多人类学家都提供过关于萨满功绩的生动叙述，却没有因此而举国闻名，也没有被指控为蒙昧主义。卡斯塔内达叙述的与众不同之处在于他从"内心"来讲述他的故事，处心积虑地让主位成分和他自己的主观感觉来主宰叙述。这样叙述的目的是使读者参与到萨满的可理解性系统中去并以此来证明现实是社会的一致意见的产物。如果我们被说服去参与萨满的一致感，我们就会相信萨满会飞了。(就好象我们吃了致幻药就会相信眼前的幻觉一样。)

在卡斯塔内达的第一本书《唐·璜的教导》的不太为人所知的技术性的附录里，加芬克尔的现象学的影响是显而易见的。在这里，卡斯塔内达把他向唐·璜学艺的经历描述成对一种确实的一致感的寻求，这种一致感将他的经验的不平常的构成要素从幻觉转换为现实。（换言之，如果两个人具有同样的幻想，那么它就不再是幻想了。）因为这些不平常的构成要素是不从属于平常的一致感的，所以如果在它们的存在问题上他不能从别人那里获得一致意见，它们的"被领悟到的真实性"就仅仅是一种幻觉。在卡斯塔内达看来，这种"特殊的一致感"来自那位巫师本身：

> 在唐·璜的教导中，特殊的一致感指的是对于不平常的现实的构成要素的默认或暗许……。这种特殊的一致感一点也不是欺骗的或似是而非的，好象两个人互相向对方描述他们各自梦境中的构成要素时所做的那样。唐·璜所提供的特殊的一致感是系统性的……。随着系统性的一致感的获得，在不平常的现实中所察觉到的行为和要素就变得同感地真实了……①

最后，唐·璜使卡斯塔内达进入心智的适当状态，通过这个过程，上百呎长的蚊蚋和象人一般大小的蝴蝶就不再是幻觉了。它们反而成为另一种现实——另一种平常的现实，因为"'平常的'和'不平常的'分类［变得］对我来说没有意义了"：

> 存在着另外一个孤立的而不再是不平常的现实的天地，即"特殊的一致感的现实"。②

① 卡·卡斯塔内达：《唐·璜的教导：一种雅基人式的知识》，纽约，巴兰坦出版社1969年版，第232页。

② 同上书，第250页。

为了揭露卡斯塔内达的现象学实践中的缺陷，我愿把唐·璜书中的讲解技巧与以另外一种手段所表现出来的更有诱惑力的现象学叙述即日本古典电影《罗生门》中的讲解技巧作一比较。在这部电影里，观众可以目睹关于"同一个"情节的四种不同的看法。剧中的主要角色是一个男人、他的妻子、一个陌生人和一个藏在树丛里的旁观者。每个角色都讲述了关于生活经验的不同看法，而每种看法都作为生活的现实出现在银幕上。一种看法中的男子汉英雄气概在另一种看法中成了卑微怯懦；一种看法中的贞洁在另一种看法中却是淫欲狂；一种看法中的仁慈在另一种看法中是残暴；等等。每一种叙述都作为写实的、栩栩如生的现实展示出来，最后由观众自己来判断，哪一种看法真实地表现了事件，如果有这么一种看法的话——或者实际上是否真有一种"事件"。

在文化唯物主义者看来，关于《罗生门》的矛盾和含混性只有两种可能的答案：看法中有一种在客位上是正确的而其他都是虚假的；或者它们在客位上都是虚假的。但在现象学家看来却存在着第三种答案：所有的看法都是同等地真实的。之所以会有第三种答案是因为在现象学的策略里根本没有把客位事件与主位事件区别开来的方法。如果参与者不是在扯谎，那么他们在其可理解性系统中所看到的事情就必须作为真实的东西而加以接受。

然而，《罗生门》(或唐·璜)能够作为多重真理的问题而被描写出来这一事实本身就证明，哪种看法才是真实的——如果有一种看法是真实的话——这个问题是可以解决的。为了让观众信服真理是相对于一致感的，制片人实际上获得了摄影机在每一种看法中所捕捉的真理方面的一致感，摄影机生动而且明确地显示出诱惑、强奸、凶杀、决斗等等的存在。这些事件就是文化唯物主义战略中的客位事件的类似物。因为有可能获得关于每一段情节中所发生的事件的一致感，所以，尽管每一种看法都与其他的看法相

矛盾，人们也必然得出一种结论：制片人已然拍摄了实际事件并获得了同类的一致感。这样的一部电影固然不会构成全部真理，但它提供了一个可靠的基础让我们决定其他看法中的哪一种最接近正确或者它们是否是同等错误的。除非欺骗或不能胜任，摄影机就永远不能显示所有的看法都是同等真实的。

我当然知道关于一个事件的看法被拍制成影片涉及选择的角度，也知道对画面的解释也象对生活场面的解释一样，是受一个人的领会和认知的整个框架影响的。但人们要驳斥蒙昧主义认为各个场面的矛盾的看法都可以是同等地真实的主张，不一定非要获得关于一个场面的全部的和绝对的真理。这里所涉及的谬误是第一章里讨论过的寻求经验的确定性的一种变异形式。我们不能获取绝对确定的知识，并不能说明所有的知识都是同等地不确定的。通过在明确地操作化的条件下使用记录手段，科学观察者团体即使永远不能获得绝对终极真理，也能够从客位上不断接近事物的真相。文化唯物主义以逐步地接近这一客位的现实为使命，而现象学则以不断远离这种现实为使命。

又来说："这又有什么关系？"

没有一个人能够对卡斯塔内达关于萨满的一致感的不同现实的巧妙的描述提出异议。但不幸的是，当他培养萨满的意识的时候，他想要不断接近萨满世界的主位观点的企图由于想要把所发生的事物神秘化这一有害企图而受到束缚。事实上，卡斯塔内达的著作关于他的经验中的客位的人物、内容、时间、地点的交待是如此之少，以至于产生了一个实质疑问：唐·璜其人是否存在——这个疑问卡斯塔内达从来也没有特意去澄清。先出的一卷著作与后出的一卷著作在按年代顺序编排的资料上缺少内在的一

致性，缺少雅基词汇，卡斯塔内达的幻想的经验同其他关于萨满教的著作所记载的幻想的经验之间存在的十分相似的地方，他的前妻、朋友和同事的证言，以及他不能针对那种说他欺骗了他在加州大学洛杉矶分校的博士论文评委会这一指控而为自己进行辩护，都令人不太相信卡斯塔内达真正作过唐·璜的徒弟。[①] 这并不是说卡斯塔内达的萨满教知识在较为一般的意义上是有缺陷的，也不是说他对萨满教意识的生动描述一无可取。卡斯塔内达关于萨满教的实践可能不仅具有书面知识还具有大量的第一手材料。而且他也曾用一种独特的有效方式交流过这种知识。问题仅仅在于没有客位的背景，我们无从知道他所叙述的是哪一家的可理解物系统。我们无法排除这样一种可能，即卡斯塔内达从未和任何雅基印第安人萨满谈过话，而且他的萨满经验的明显确切性全然来自他自己的萨满天赋以及他的文学描述的、想象的力量。

既然卡斯塔内达对于针对这种怀疑进行自我辩护表示毫无兴趣，他的许多赞赏者就觉得有必要考虑唐·璜的故事是事实还是虚构对于他们是否有关系的问题了。戴维·西尔弗曼教授在加州大学洛杉矶分校社会学系讲课时就轻而易举地处置了这个问题："至少对我来讲，卡斯塔内达所报导的任一或全部'事件'是否'发生过'，是无关紧要的"，就好象对于列维-斯特劳斯来讲，他那部"关于神话的著作本身是"不是"一种神话"也是无关紧要的一样。[②] 列维-斯特劳斯自己对于事实还是虚构抱无所谓态度是合理的，这是因为他深信他自己的头脑跟任何印第安人的头脑想到一块去了。希尔弗曼使自己抱无所谓态度是合理的，这是因为他认为任何现象学的说明都自有其有趣之处。卡斯塔内达的著作可以是一种现

① 理查德·德米叶：《卡斯塔内达的历程》，加州圣巴巴拉，卡普拉出版社1976年版。

② 戴·希尔弗曼：《卡斯塔内达思想解释：社会科学的序幕》，第169页。

象学的说明，也可以是一种"文本"。既然真理总是相对于一个可理解物系统的，所以在这类的"文本"中总会有一种"构想出来的"想象的、或者是虚构的成分。希尔弗曼问道："哪一种文本不是一种构思呢？"

小说家兼文学批评家罗纳德·苏克尼克走得更远，他把发生的一切事情都视为故事或者故事的故事。而且故事"既不真也不假，只是具有说服力的或者是非现实的"。这一直是由禅宗、死者箴言书，巫术知识、苏菲派教义、各种东方的戒律、西方的神秘传统、荣格的沉思默想、威廉·赖克和卡洛斯·卡斯塔内达同等唤起的伟大启示：

> 所有关于"现实"的说法都有虚构的性质。有你的故事和我的故事，有记者的故事和历史学家的故事，有哲学家的故事和科学家的故事……。我们的共同世界只是一种描述……现实是想象出来的……。

这种主张智力自杀的诱惑使我们兜了一圈之后又回到了保罗·费耶阿本德(卡斯塔内达的另一个赞赏者)的认识论的无政府主义那里。苏克尼克的辩驳也象费耶阿本德的辩驳(见第22页)一样，来自智力的和道德的两个方面。让我先来分析智力的方面。苏克尼克真的相信所有关于现实的说法都是虚构的吗？果然是这样的话，他就得相信他对现实的说法也是一种虚构。既然他相信他所说的一切，包括他所说的关于现实的东西都是一种虚构，那就只有傻瓜才会相信他这样的人所说的任何事情。

比现象学的智力上的蒙昧主义更令人吃惊的是它的道德上的模糊性。道德就是以承认一个人的行动或缺少行动会影响到人类其他成员的幸福的方式接受原则化的责任。任何道德判断的绝对先决条件就是我们判别谁在何时、何地、以何种方式对何人做了何

事的能力。那种认为所有的事实都是虚构以及所有的虚构都是事实的学说是一种道德上堕落的学说，是一种把被攻击者与攻击者、被折磨者与折磨者、被杀者与杀人者融为一体的学说。诚然，在达豪（集中营）有党卫军的故事，也有囚徒的故事；在麦莱，有卡利的故事，也有弯膝下跪的母亲的故事；在肯特州有保安人员的故事，而在500英尺之外也有背部遭到枪击的学生们的故事。只有道德白痴才愿意强调所有这些故事都是同等地真实的。

作为激进主义的蒙昧主义

那种抹杀历史上曾经发生的事情或现在正发生的事情与历史上人们想过或说过的事情或现在正想着和说着的事情之间的区别的策略，只能为那些把客位表演的大多数行径隐藏起来的阶级和国家的利益服务。然而现象学的相对主义能满足它的许多热衷者，这主要是因为这些人把这种理论看成一种激进的和解放的观点。20世纪60年代期间，加利福尼亚现象学家们甚至认为他们自己是一种社会学上的"先锋派"的成员。他们把现象学视作一种激进的运动，因为现象学向实证论宣称的"上帝的真理"提出了挑战。现象学把已确立的科学"绝对论的"客观性贬低成仅仅是任意的主观经验当中的一种任意的主观经验。它揭露了社会科学家的涉及价值的预测及尚未被认可的调查表和测验表，从而摧毁了不涉及价值的科学的神话。它把被观察者从冒牌的专家治国论者冷酷地填塞给——除了他们自己之外的——每个人的型式、成规和范畴中解放出来。所以现象学能够感召许多不满现状的、与被压迫的少数民族、青年和第三世界的迫切期望认同的人类学家。现象学的立场对于他们来说代表了攻击大公司工业主义的不公平和专家治国论者的既成体制的手段。理性的、照章行事的、经验的和客观的知

识象征着敌人。科学是资本的机器，为使知识重新为人类服务必须将这架机器捣毁。①

这种要捣毁现代科学机器的冲动在人类学家库尔特·沃尔夫那些启示般的文章里得到清楚的说明。照沃尔夫的说法，"科学和技术的伟大发明诱惑我们……为了控制、操纵、剥削我们自己和其他一切东西而使用它们"。因此，人类学家应该加入"青年男女嬉皮花孩② 以'爱'来对抗战争的……大体上出于本能的努力"，加入"我们社会的批评家的其他主要团体——战斗的黑人和第三世界的代表的队伍"。③ 在沃尔夫看来：

> 这两个团体构成……我们进入历史，不是浑然无知地，而是以知识认识价值、灵力、力量、恩典、灵物的主要希望。④

沃尔夫的文章显示出一种强烈的使命感，但更多的是幻想感：

> 这种联盟[嬉皮士、黑人、第三世界批评家、激进的人类学家]，也就是说，**我们**，我们构成了历史的先锋队而且我们必须传播我们牢记于心的价值，以便其他的人也记住他们的价值，以免他们所有的人，我们所有的人，成为暴力的工具。

沃尔夫承认他的先锋队，**我们**，也许不准确知道谁是先锋队、先锋队在干什么、或者它想要干什么。但这不能动摇沃尔夫的信念：先锋队既是激进的又是人类学的。无知不知为什么似乎是预示要在将来的某个时刻通过知识而获得的赎救。虽然沃尔夫承认他

---

① 罗伯特·保罗和P·拉比诺：《资产阶级理性主义的复兴》，载于《辩证人类学》，1976年第1期第121—134页。

② 戴着花朵表示崇尚美好和谐的嬉皮士。——译者注

③ 库·沃尔夫：《激进人类学的时代来临了》，收于德尔·海姆斯编：《再造人类学》，纽约，兰多姆出版社1972年版，第115页。

④ 同上。

不知道如何解决当前的政治难题，但他宣称："最大限度地对公认的见解悬疑，是明了我们必须要做的事情——**无论**我们要做的是什么——的前提，在这个程度和意义上"，他的分析"是前政治的"。这样我们就听到了将要解放我们的宣言："具有批判头脑和良好愿望的人们，无论我们身在何处，都必须联合起来，因为我们认识到我们正是除了生命之外'什么也不会失去'的人"。[①] 沃尔夫看到花孩、黑人、古巴人、中国人、美洲印第安人和激进的人类学家的大军手挽着手，穿过城市，走向未来。其他的人看到的只是空荡荡的大街，管它呢！

由于怂恿人们相信萨满教、巫术和超验的瞑想的主观经验如同社会科学的客观真理一样地确切和"真实"，许多关于社会生活的保守的推测确实被置于怀疑之中了。然而，认为理智上的混乱和社会文化理论的瘫痪的最终状态对于组织各种能够激烈地变革客位的结构和基础结构的政治运动会作出重大的贡献，这种信念只是疲惫不堪、彷徨无措和受到愚弄的人们的最终幻想。一种纯主位的社会科学的问世和对于主观性的颂扬确实是变化的前兆——但不会是激进的人类学花孩们想要带来的那种变化。相反，这场变化预示的、并且在实际上伴之而来的是激进政治权力的分裂、孤立、异化和逃跑主义的加深，警察军事控制机器和军事工业综合体的加强，增加了导致核对抗的国外冒险的危险。

熄灭烛火

激进主义者得出不可能有一种**完全**客观的社会科学这一结论之后，就发现自己难于为自己的社会科学家身份进行辩护。如果

① 库·沃尔夫：《激行人类学的时代来临了》，收于德尔·海姆斯编：《再造人类学》，纽约，兰多姆出版社1972年版，第115页。

人类学家不是无所不至地追求真理的客观的科学家，那他们又是干什么的呢？照数量日益增加的第三世界的批评家们讲，人类学家就是欧美资本主义和殖民主义的代理人。美国人类学家卷身于各种由政府资助的反共产主义和反社会主义的研究项目，还有第三世界人民自己对于人类学的研究结果表示抗议，都令人毫不怀疑：许多人类学家同资本主义和西方殖民主义的剥削和压迫的方面有直接或间接的牵连。因此，对于在现象学上倾向于激进派的反实证主义者来讲，其选择看来确实是很有限的：要么是一个压迫者、剥削者或者间谍——"制造问题者"，要么是争取解放的斗争中的一名支持者——"解决问题者"。

> 当许多从属的社会开始认定人类学家本身是它们的压迫者之一而不是解放者之一，是个剥削者而不是个启蒙者，是个间谍而不是个科学家，是制造问题者而不是解决问题者的时候，人类学家个人就应该考虑进行一番可能导致他们实现个人新生的反躬自省了。①

实际上，一些人类学激进派所提议的是：与所研究的人民站在一起，做他们的支持者，拒绝甚至无视为自己的选择作任何客观的科学辩护。象库尔特·沃尔夫这样的反文化的狂热者甚至要我们相信，人类学家通过对于非客观的"直觉的"信奉可以改善全球的和平及和谐的前景——好象一旦有更多的人发现了怎样在追求严格意义上的种族和民族的自我形象中进行适当的斗争，冲突就会随之减少似的。

但这种选择的范围并非如此狭窄。诚然，完全的客观性有如镜花水月，对于《罗生门》的难题永远不会有完美的答案，对于人的

---

① 理查德·O·克莱默：《真理、责任和人类学家的新生：关于文化变迁和文化抵抗的新观点》，收于德尔·海姆斯编：《再造人类学》，第244页。

主题进行研究的人也永远达不到一种纯政治中立的状态。就绝大部分而言，社会科学损害了农民和少数民族的利益而有利于资本家和帝国主义者的利益，这也是真实的，令人惭愧。但我并不认为科学研究的保守性后果是人类学家过分地追求客观造成的。解决《罗生门》难题，以及解决政治意识形态成见的难题的答案不在于放弃追求科学的尝试，而在于以更为科学的努力去克服主观的局限。现象学的蒙昧主义者要使我们相信完全没有客观性胜于略有一点客观性。他们是熄灭烛火而颂扬黑暗。

反省的蒙昧主义

带着目光短浅的看法来讲什么是错的远比提出另一种行之有效的办法要容易得多。例如，罗伯特·斯科尔特就认为，实证的"科学主义"永远不能"指望达到完全不涉及价值和超越文化"，"朴素地、不加批判地运用"这种"科学主义"，"可能不是简单地掩饰了意识形态的前提就是无意中产生出反动的政治后果"。① 千真万确。但可供选择的办法是什么呢？在斯科尔特看来，它是一种叫作"反省的和批判的"人类学的东西。这又是什么意思呢？

> 这就意味着，形成人类学知识的每一个程序性的步骤都伴有彻底的反省和认识论上的说明。②

此话言之有理，但对于定义和评价任何特定的研究策略却无济于事。斯科尔特越坚持要反省，他的"反省"就越含混不清　他主张人类学研究应该是"彻底地表现为前后联系的、内在地辩证的

---

① 罗·斯科尔特：《反省的和批判的人类学探讨》，收于德尔·海姆斯编：《再造人类学》，第435页。

② 同上书，第441页。

真正地比较的……目的明确的……规范的……定值的……解放的”。[1]象现象学家一样，斯科尔特相信：

与宇宙间所有别的现象形成对照的是，人只有通过放弃和领会——或创造……而不是通过各种习惯的描述、定义或归纳为概括的实例才能得到公平的对待。[2]

然而，斯科尔特又从一种完全是现象学的和相对的世界图画的前景下退回了。他告诫说，反省和批判还不应构成人类学的全部内容：

不管人类学活动具有怎样的在范例上的局限，它们还是向我们提供了重要的民族志资料和有意义的民族学概括……。总之，对于一种包罗万象的人类学来讲，一种反省的和批判的立场虽不是充分的条件也是一个必要的条件。[3]

既然斯科尔特对于科学主义的客观性深恶痛绝，那么有一点很快就变得很明显了：对于实行互相冲突的策略原则的不同的人类学家所进行的反省和批判应该作何评价，他讲不出任何客观的或者哪怕是确切的意见。他知道的只是我们应该有仁慈的、解放性的原则和标准，尽管他还没有弄清这里面的含义：

然而，比较性区分和辨别的过程本身还不能表明是任何批判性判断的令人信服的标准。如果我们一定要找出这些标准，我主张我们到人类学实践中的规范的和不规范的利害关系中去寻找，也就是去看人类学活动在违反或者维持适当地“维护

① 罗·斯科尔特：《反省的和批判的人类学探讨》，收于德尔·海姆斯编：《再造人类学》，第437页。

② 斯科尔特引沃尔夫语，见上书，第438页。

③ 同上书，第443页。

生命"的价值观方面达到的程度，以及它抑制或者实现人类自由的程度。我痛切地意识到说来容易做来难的事实。**我也承认我还没有得到关于这些至关重要的利害关系的任何令人满意的实质性定义。**①

为防止有人认为我是为了辩护起见而对这一自我承认进行断章取义，请允许我再从同一篇文章的结尾段落里引述一遍：

这种反省的和批判的人类学的规范性利害关系究竟何在呢？……如同我已经说过的，我没有令人满意的答复。②

斯科尔特确信我们应该对反省的和批判的人类学的原则予以注意——尽管他自己也不知道这些原则是什么。

作为蒙昧主义的实践

在献身于对实证主义的资产阶级科学真理的机器进行全部破坏的事业之后，蒙昧主义者显然就不能利用科学的原则和标准来为人类学家们从事的反省的、批判的、辩证的和激进的活动下定义了。他们不能承认他们所追求的反省的和批判的学科也许就是科学本身，而资产阶级的真理机器，如果加以重新设计使之工作的话，要比完全捣碎一点也不能工作要好得多。另一方面，他们不愿承认他们的政治、道德和美学的党派性纯粹是建立在自身利益或者更糟的基础上的，也不愿承认这仅仅是一个非理性的偏爱问题。正是这种企图以称之为"实践"的辩证混合的名义来包罗所

① 罗·斯科尔特：《反省的和批判的人类学探讨》，收于德尔·海姆斯编：《再造人类学》，第446页。（黑体系哈里斯所标）

② 同上书，第449页。

有选择的做法产生了蒙昧主义的最有害的形式。用斯坦利·戴蒙德的话来讲：

> 很清楚，人类学研究只是在与人们自己的社会里以及其他地方的文明化了的人的客观化的斗争中才能得到自身的重建。认识到这一点的人类学家现在可以作出决定，他们要面向这样一种活动场所，在那里，多数人，特别是农民和原始民族这些传统的研究"对象"，正在把自己重新造成为我们这个时代的革命戏剧的主人公；为了使自己的能力相得益彰，这些人类学家有可能宣布自己是争取（1）民族解放……（2）……社会主义……的运动的支持者，这是他们力所能及的。即使他们仍然有可能从事实地调查，也不是他们的职业追求，而是他们作为一个独立的业余爱好者所为，其目的是到动态的、也许是革命的环境中去学习，而不是去"考察"。①

我认为这是蒙昧主义的纲领，因为它忽略了一个事实，即"民族解放"和"社会主义"必须是客观化了的——也就是说，作为理性信奉的前提而得到科学的定义。在非客观化的一系列定义下，不仅在被压迫的农民和原始民族中，而且在他们的压迫者当中也能找到为自由和平等而斗争的一致意见。掩盖民族解放并不一定导致社会主义以及社会主义并不一定导致民族解放这一事实正是蒙昧主义的做法。而且，诡称革命戏剧总是具有两个——只有两个——方面：即解放者和压迫者，也正是蒙昧主义的做法。这一点特别切合戴蒙德的情况，因为他在支持伊博人（比夫拉分离主义国家里的主要民族支系）脱离尼日利亚的尝试中作为同党是广为人

① 斯·戴蒙德：《争论中的人类学》，收于德尔·海姆斯编：《再造人类学》，第426页。

知的。据戴蒙德讲，伊博人是尼日利亚"北方当局"的"牺牲品"，而尼日利亚联邦政府则是"侵略者"。信基督教的伊博人真正感兴趣的是建立起一种尼日利亚的民族一体意识；而穆斯林占统治地位的北方则把尼日利亚统一的概念理解为仅仅是要摧毁伊博人，因此得到一种"幻想的力量"。

> 这就是伊博人，当今在尼日利亚为社会所遗弃的人，他们帮助别人建立起自己的民族一体的虚幻。但侵略者所理解的统一几乎总是一个虚幻；正是牺牲者弄清了这场把戏的真正名称。联邦政府在统一的名义下打击伊博人，即那些不成熟的尼日利亚单一政府主义者，这样一来，造成一种幻想的力量——憎恶牺牲者所创造的并强加给其他人的那些信仰的侵略者的力量。①

我不怀疑戴蒙德作为一名人类学家有权利作这样一种陈述。（我曾以我在莫桑比克前葡属殖民地进行实地调查的结果代表莫桑比克解放阵线作过相似的表态）我的疑问是关于以辩证实践而不是以客观真理的名义作出这种陈述的权利。当对事实的曲解和理论的错误被用于促进一桩特定的政治事业时，拥有较客观的知识和较好的理论的人类学家不仅有权利而且有最强烈的责任让人们了解其观点。但对于以这种方式支持一方的人类学家来讲，这样做的前提是非常谨慎地对争端客观化（即客观化地对待卷入争端的人）。任何不竭尽全力去确定客位的关系而且不把这些关系同政治意识形态的主位成分区别开来的做法，都是对于他们的专业同行的背叛，不管这种做法在别处会被认为是何等的忠诚。

在比夫拉战争爆发之前，戴蒙德就已经卷入一些尼日利亚人

① 斯·戴蒙德：《对非洲革命的思考：比夫拉情况的意义》，载于《亚非研究学报》，1970年第5期第25—26页。

因他对于发生在尼日利亚西部的叛逆罪审判的解释而掀起的争端中了。他的对手们除了指控他别的事情以外，还指控他"雕饰真理以使之适合于预先构想好的模式……巧妙地设法伪造历史……不配做一位客观的学者……缺乏……对于真理实质的理解"；[①] 对事情的真相一无所知……寡廉鲜耻的政治佣工……满口谎言的教授……不配他自诩的人类学家的称号"，[②] 等等。戴蒙德答复说，这些攻击"以它们的曲解、无的放矢、歪曲和文不对题而出名"。[③] 我还从来没有对于戴蒙德确曾真心实意地试图提供关于那些受审判的历史的约定俗成的"客观的"观点发生过疑问。但是，戴蒙德本人主张科学的人类学的真理在实践中——"在人类的知识和行动中"——是被否定的，这无疑是故意动摇人们的一种信念，即认识到努力在这类事情上做到客观是重要的。人们要相信那些拒绝捍卫客观性的学者们的客观性，非要有一种在理智上以受虐待为快事的行动不可。正是戴蒙德本人，而不是安内克韦或安尼延斯，后来竟告诉我们"真理的问题……胜过关于事实的描述……"。[④] 也是戴蒙德本人，而不是他的批评者们，一再重复这一章里的口头禅："民族学方面的任何尝试，简而言之，都是一种虚构，一种对现实的构筑。"[⑤]

现在有可能把上述这两种说法同科学客观性的逻辑经验意义调合起来了。在一些范例的指导之下所收集到的事实要比在其他

① 西蒙·奥比·安内克韦：《戴蒙德教授的悲剧》，收于斯·戴蒙德编：《尼日利亚：一个殖民主义失败的模式》，纽约，美国非洲事务委员会1967年版，第47—52页（原引文无具体页码。——译者注）。

② 齐夫·F·U·安尼延斯：《有斯坦利·戴蒙德其人吗？》，收于上书，第52—54页（原引文无具体页码。——译者注）。

③ 斯·戴蒙德编：《尼日利亚：一个殖民主义失败的模式》，第55页。

④ 斯·戴蒙德：《争论中的人类学》，收于德尔·海姆斯编：《再造人类学》，第413页。

⑤ 同上。

东西指导之下所收集到的事实具有更大的理论价值，在这一意义上讲，真理确实是胜过关于事实的描述的。并且，在理论是牺牲特殊性而强调一般性的抽象模式这层意义上讲，民族学必须是"一种对事实的构筑"。但是有一些人拒绝承认，在科学的认识论的指导之下对客观真实的知识进行探索是一方面避免相对论的无政府状态，另一方面避免民族自我中心主义、民族主义或一些更差劲的理论的唯一可能的途径，我不想代表这些人作这样一番辩护。

"历史天平上的生意"

实际上，蒙昧主义是一种比本章所指出的表现更为普遍的战略信仰。本书前面各章讨论过的许多选择战略中都有强大的蒙昧主义思潮在其中泛滥。由辩证唯物主义者、结构主义者和结构马克思主义者向实证主义发起的攻击同现象学家们所发起的攻击是殊途同归的。他们在对于一种文化科学的可能性的基础广泛进行排斥方面所起的作用，不亚于直言不讳地鼓吹认识论的无政府状态：彻底的相对主义以及不加分析的实践所起的作用。

当然，我并不是要说对于同文化唯物主义志趣相投的原则或理论的每一种排斥都是对于蒙昧主义的鼓吹。相反，正是那些被提出的论点的一般性质，特别是它们那种占主导地位的否定性，使得许多新潮马克思主义者和结构主义者置身于蒙昧主义的阵营。让我说明一下这种论点，并对马歇尔·萨林斯对于文化唯物主义所采取的立场作一些结论性的评述。

萨林斯把文化唯物主义的"总体的观点"等同于那种认为"文化是历史天平上的生意"的资产阶级民族自我中心的看法。他把这种等式建立在这样一个事实上，即文化唯物主义在可选择活动的相对的成本和效益中找到了对于社会文化现象的解释。萨林斯的

"固定观念"是：成本与效益同"利润"与"亏损"是一码事，因此它们只适用于同资本主义的形式范畴相符合的经济化的各种文化。这同萨林斯在本书第八章里讨论过的形式主义与实体主义的辩论中所提倡的实体论的立场是一致的。但是，如同我早已阐明的(见第236页)，文化唯物主义的认识论立场与那场争论中的任何一方都不一致。文化唯物主义的成本和效益是同第63页中提出的生物—心理常数有关的选择性创新的客位行为的成本和客位行为的效益。虽然关于这些成本和效益的精确定量的操作化提出了巨大的挑战，但是通过衡量死亡率的升降、热量和蛋白质的摄入、疾病的发生率、劳动量对产量的比率、其他的能量平衡、杀婴的数量、战争中的伤亡人数以及其他许多客位的和行为的指数，可以很容易地得到粗略的统计。这些客位的成本和效益显然构成了与用货币衡量的利润和亏损的价格市场的计量经济学概念截然不同的范畴。它们同更为广泛的一系列事情——即比较有效地解决所有人和所有文化所经历的基础结构问题有关。如果仅仅关心对于生产和再生产问题的有效解决办法就足以把文化唯物主义者描述为资产阶级形式主义者的话，那么萨林斯也必然指责马克思和恩格斯有同样的毛病了。确实，任何对于人类幸福的基本物质条件表现出热情关注的人，让萨林斯一分析，就会成为一个"西方生意脑筋"的鼓吹者。① 这是东方或西方的生意人几乎不应得到的一种特殊的光荣。

"为了吃些肉"

萨林斯没有停留在对基于物质的成本效益分析的文化科学中的意识形态含义的幻想上。他还曲解了文化唯物主义运用最优

① 保罗和拉比诺也主张，面向实际的、世俗的成本和效益是"资产阶级的理性主义"。他们更喜欢不实际的和非理性的立场。

化原则去解释特定谜团的方式。根据萨林斯的解释，人们会认为文化唯物主义把选择性创新的成本和效益当作仿佛可供任何社会在其历史上的任何时期永久选择的东西。但是文化唯物主义理论的主体是进化论的。特定的一系列的生产强化和资源枯竭被看成是漫长的不以人的意志为转移的过程，具体的最优化选择被视为只能在这个过程的一定阶段里能够起作用。

无视文化唯物主义理论的进化论的上下文致使萨林斯曲解了文化唯物主义对于阿兹特克食人之风的解释(最初是由哈纳在1977年提出的)。据萨林斯讲，我对这一理论的解释的要点是，阿兹特克人之所以吃人实际上是“为了吃些肉”。萨林斯遗漏了一点，即哈纳和我都坚持认为，在阿兹特克人到达墨西哥谷地以前，食人之风已在中美洲广泛流行，而作为小规模的战俘仪式献祭的组成部分，这种风气在两半球的酋长制当中可能几乎是普遍的。我们进一步认为，随着国家的产生，他们通常减少或废除了人祭，用牲畜来代替人作祭品，他们一律放弃了吃战俘的习俗。我们对这种趋向的解释是，它是成功的扩张主义国家采纳世界性宗教的总趋向的一部分。就象先前(第109页)讨论过的那样，这些宗教使国家把战败的人口作为农民、农奴或奴隶而纳入战胜者的政治经济中去的能力增强了。但是在阿兹特克这个例子里，就我们所知，只是在阿兹特克这个例子里，国家本身承袭了先前的人祭和食人之风情结，并使之成为它的教会仪式的中心内容。阿兹特克人变得更为强大时并没有停止吃自己的敌人，相反，他们吃得越来越多。1487年，在阿兹特克的主要寺庙为期四天的献祭中，至少有2万名俘虏被杀死作祭品，而16世纪初期，在阿兹特克首都特诺奇蒂特兰，每年至少有15 000—20 000人被吃掉。① 因为特诺奇蒂特兰祭品的头骨在

① 迈克尔·哈纳，《阿兹特克献祭的生态基础》，载于《美国人类学家》，1977年第4期第119页。

取出脑子吃掉后又被放置在展览架上，所以使得埃尔南多·科尔特斯远征队队员有可能精确地算出一种类型的祭品的数目。他们发现架子上放置了136 000具头骨。但他们无法算出另外一组祭品的数目，其头颅都被砌在两座完全是由头盖骨和颚骨垒成的高塔上了。①

这一丛结的标度与以前或以后的任何其他的食人丛结却没有相似之处。阿兹特克人的例子是个独特的例子，因此需要有独特的解释。但是，萨林斯却试图把阿兹特克丛结同大洋洲和其他地方中国家以前的小规模仪式性食人俗情况混为一谈。他把解释特殊的阿兹特克人食人俗问题歪曲成解释一般的食人俗问题。其实，应该解释的不是为什么阿兹特克人变成了食人者，而是为什么他们曾仍然是食人者。

那么，为什么阿兹特克人是独特的呢？照哈纳的说法，阿兹特克人之所以没有放弃食人俗是因为墨西哥谷地的动物群资源已经异乎寻常地枯竭了。由于几千年时间的强化生产和人口增长，中部墨西哥高地的家养食草动物、猪和野生禽类、鱼以及有蹄类动物的数量减少，不足以每年向每人提供有效数量的动物蛋白质。可得的少数家养物种，禽类和狗，饲养的数量不足以弥补牛、羊、山羊、马、猪、豚鼠、无峰驼或羊驼的缺乏。所有其他人口稠密的古代国家，包括秘鲁的印加帝国，都拥有各种家养食草动物，它们得到了高度的利用；产肉或产一些其他形式的动物蛋白质，例如奶或奶酪。

这里不是冗长地讨论关于动物的蛋白质资源与植物比较在生物化学和生理学上占有优势的地方。这里提出一点就够了，奶或肉的动物蛋白质资源较之植物蛋白质资源受到普遍的珍视，并且无论在什么地方，在教会再分配、荣誉性宴会和上流阶级的餐厅里都

① 迈克尔·哈纳：《阿兹特克献祭的生态基础》，载于《美国人类学家》，1977年第4期第122页。

被置于中心位置。(信奉印度教的印度是世界素食意识形态的中心,也是世界上的奶和奶制品的最大消费者的所在之一。)出现这种情况的原因是蛋白质不仅对正常的身体机能,而且对患病受伤的康复也是必不可少的。要制造蛋白质,人体需要20种不同的氨基酸。除了其中的8、9种所谓必需的氨基酸外,它能够合成其余的所有种类。要从植物中摄取这些必需的成分,人们必须在同一顿饭里吃下大量精心平衡过的混合植物食品。然而肉类、蛋类和其他动物蛋白质,只要食很少的数量,就能平衡地提供各种必需的氨基酸。因此,对于动物蛋白质的世界范围内的偏爱反映出一种适应性的文化和营养的策略。任何人口群落如果不能象邻近的人口群落那样追求最大的动物蛋白质摄入量的话,它很快就会发现自己体形小、健康上差一些,而且从疾病损伤和战伤中得到复原也要难一些。①

迈克尔·哈纳和我提出的理论是:动物蛋白质资源的异乎寻常的严重枯竭,使得阿兹特克统治阶级异乎寻常地难以禁食人肉并难以戒除把人肉当成对战场上的忠贞和勇敢表现的犒赏的做法。统治阶级把战俘用于献祭、再分配和食啖要比将他们用作农奴或奴隶大为划算。②所以,食人对于阿兹特克人来说仍然是不可抵御的圣餐,他们那种国家支持的教会体系反倒赞成增加而不是减少仪式中屠宰俘虏和人肉再分配的活动。阿兹特克统治阶级与其以前的或以后的任何政府都不同,它越来越感到自己发动战争不是为了扩张领土,而是为了增加可吃的俘虏的来路。这一切都与

---

① 参看内文·斯克林肖:《朦胧地看待事物:辨析人类饮食的蛋白质—能量关系的实际含义》,载于《营养学评论》,1977年第35期第321—327页。

② 诚然,正如萨林斯指出的那样,阿兹特克人有时在吃掉囚徒之前把他们养肥,但这很难表明阿兹特克人是在最终地滥用资源——他们只是为了养肥而不是为了养活那些囚徒而不得不为之提供食物。牺牲者的"躯干"被用来喂饲动物园里的动物,这也属实。但没有人知道那些骨头上是否还带着肉;喂饲动物园里的食肉动物与阿兹特克统治阶级的其他消遣活动也是不矛盾的。

萨林斯所编造出来的经济主义神话——阿兹特克人为了"吃些肉"而去打仗，因为对他们来讲烹食人类要比吃豆类来得便宜，云云，很少有相似之处。关键的最优化成本和效益是那些成本和效益，它们不仅同两种蛋白质资源之间的选择有关，而且同进化过程中的一定阶段里在资源严重枯竭的生态环境中为保证统治阶级霸权而提供的互换方式之间的选择有关。

萨林斯的阿兹特克世外桃源

上述理论是基于墨西哥谷地是异乎寻常地资源枯竭的生态环境这一论点之上的。但是，萨林斯不仅否认这一论点，而且断言墨西哥谷地是名副其实的蛋白质乐园。他宣称，"在该半球所有从事集约耕作的民族中，阿兹特克人可能拥有最大的天然蛋白质资源"。这个关于最大的**天然**资源的说法背后隐藏着一个无可争议的事实，即阿兹特克人在两半球的古代国家中拥有的是最少的**家养动物**蛋白质资源。这是关键点，因为考古学、生态学和普通常识所确认的事实是，在紧密毗连的密集的城市化人口群落中，狩猎和非沿海捕鱼是不能保持在高水平上的。即使人口密度低于每平方哩二三人的村落一级的社会也需要有大片的保留区域，以便把人均动物蛋白质摄入量维持在适度的水平上(例如30克，或者说不到当前美国人占有的一半)。如此看来，萨林斯认为居住在墨西哥谷地的150万人能够从狩猎中获得充足的肉食供应的论点就不啻于在说纽约市可以从卡茨基尔山中捕获的鹿那里得到肉食供应了。

W·桑德斯、R·桑特利和J·帕森斯曾对公元前1500年到公元1500年时期中墨西哥谷地的过量捕杀和资源枯竭的考古学证据进行过研究。他们估计在这一时期的初期，鹿肉占食物卡路里比例的13.5%。在阿兹特克时代，"过量捕杀变得如此严重"，以至于只能

从鹿肉中得到0.1%的卡路里。他们估计,"从所有野生动物资源中得到的总肉食量不会超过每年的[卡路里]需要量的0.3%。"这样算来每人每天只得0.6克蛋白质。[1]

那种认为墨西哥谷地的湖泊每年能够向每人提供数量可观的鱼蛋白质的看法也是不太正确的。这些湖泊在欧洲人到来之前的时代大多是沼泽,平均水深不到3呎;在海拔较低的地方水咸得不能饮用,而且在干旱季节,湖面因水分蒸发而大大收缩。湖中水藻繁茂,阿兹特克人就是以此制作他们那种闻名的"渣饼"的。水藻繁茂的本身就与在同一水域里盛产鱼类的可能性相矛盾。据查尔斯·吉布森讲,在17世纪早期,两片产量最高的湖泊出鱼仅100多万条,最长的不过9吋,而多数都更小些。[2] 16世纪早期产鱼数目3倍于此,每人每年总共也不过合两条鲱鱼,或者说每人每天得到大约0.12克蛋白质。

接着再来看水禽。萨林斯说那里有"数百万的水鸭"。吉布森估计在18世纪每年可捕到100万只水鸭;因为这些水鸭是用枪打到的,当时墨西哥谷地的人口与阿兹特克时代相比少得多,所以没有理由再把吉布森谈到的总数调高。这一数目的平分结果是每个阿兹特克人每年吃到不足3/4只水鸭。即使我们慷慨地算它每只水鸭净重两公斤,每人每天也只合大约1克蛋白质。

但是,据说阿兹特克乐园的真正价值在于它的无脊椎动物。萨林斯写道,那地方"富有"小"野生物",有许多"爬虫、蛴螬和小红虫"。萨林斯再次因为我没能认识到这些小动物(Animalitos)对于非西方人来讲味道佳美而指责我持资产阶级民族自我中心主义思想。但是,我们争论的不是味道,相反,我们争论的是,经常地收获

[1] 以人均2000卡路里,每克瘦肉含2卡路里,每克瘦肉含蛋白质20%计。

[2] 查·吉布森:《西班牙统治下的阿兹特克人》,斯坦福,斯坦福大学出版社1964年版,第340页。

这些细小而零碎的、并且在营养上处于次要地位的无脊椎动物，能否足以向一个密集的城市人口群落提供有效数量的动物蛋白质。用少许的蜥蜴和蜗牛作为肉和鱼的补充品来调剂口味是一回事；而把这些东西当成人们的主要的动物肉食来源又完全是另一码事了。一般来讲，人们让鱼和鸟去吃蠕虫，然后人们再吃鱼和鸟。阿兹特克人吃下的蠕虫比吃下的任何别的动物都多，从这个事实中能够得出的唯一合理的结论就是他们已将绝大多数的鱼类和鸟类吃尽，此后，也吃起人来了。萨林斯认为这表明阿兹特克是个富足的社会，这一结论给他的文化观带来了荣誉，却给人们为了满足营养的需要而必须始终进行的不懈努力带来了耻辱。

为了进一步确立阿兹特克人实际上居住在一个蛋白质的天然资源非常丰富的环境之中的论点，萨林斯断言，“据西班牙人的描述，市场上不曾缺肉”，而忘了补充一句，科尔特斯[①]深信市场上的肉大部分都是人肉(如果他们不能吃渣饼，就让他们吃人肉好了)。在象加尔各答那样的地方，人们也会发现，对于那些出得起钱的人来讲，东西是无所不有的。即使人们把除人肉以外的所有可能的资源都加在一块儿，他们也很难弄明白，阿兹特克人怎能每年(原文如此。——译者注)人均得到2—3克多的，或大约相当于当今印度人得到的动物蛋白质份额的一半的动物肉。[②]

来自编年史学家那里的关于毁灭性的农作物歉收和饥荒的有

---

① 埃尔南多·科尔特斯(1485—1547)——西班牙殖民者，阿兹特克人国家的征服者。——译者注

② 如果我们假设阿兹特克人从爬虫和蠕虫中所得的蛋白质同他们从水鸭中所得的蛋白质一样多的话，那么其总量有如下式：

$$\frac{肉}{0.6}+\frac{鱼}{0.12}+\frac{水鸭}{1.0}+\frac{“小动物”}{1.0}=2.7克。$$

当然，这还没有把捕获这些生物的季节性因素考虑在内，而且也没有把阿兹特克各社会阶级当中在消费这些动物的特权上存在的明显差别考虑在内。

力证据对萨林斯的水鸭、昆虫、渣饼来说是不利的。从1500年到科尔特斯到达的1519年期间，就有过1501、1505、1507和1515年大饥荒或接近饥荒的年头。文字记载中的最严重的饥荒发生在15世纪。这场饥荒从1451年延续到1456年，接踵而至的是一个激烈的战争时期和战俘献祭。哈纳估计饥荒平均每三四年就发生一次。没有任何学者对关于阿兹特克饥荒的报道提出过疑问。这些饥荒的发生使萨林斯关于野生物丰富的观点不足令人置信。

实证主义的行话

萨林斯在证实不足的证据的基础上为证实富饶而热烈争辩，他的热忱使人们也许会认为他是想对于阿兹特克的谜团提出他自己的解释。可是，萨林斯没有提出其他的解释。他无休无止地进行否定性的批判的唯一目的就是要证明阿兹特克"文化就其本身而论是有意义的"，这是人们无从反对可又同阿兹特克的食人俗能否用文化唯物主义理论来解释的问题毫不相干的一种主张。

据萨林斯的看法，对于从阿兹特克人的祭司和他们的牺牲品上所理解的人祭的丰富内容着迷地冥想，仅这一点就规定了人类学家的适当的任务。事实上，萨林斯警告说，如果我们坚持要了解造就出那些善于挖出活人心脏的屠夫般的祭司的客位和行为的条件，"我们将不得不放弃所有人类学"。何以如此，这令我百思不得其解。我反倒认为，那种认为萨林斯把人类学研究局限在对于阿兹特克献祭的主位和心理的方面的主张是真正的人类学呼声的榜样的思想一旦流传开来的话，我们将更可能不得不放弃人类学了。没有人会怀疑"文化就其本身而论是有意义的"，但是当萨林斯告诉我们，被揪着头发——尽管他在一个脚注中声称过那是"有魔力的头发"——拖上金字塔摆成仰面朝天的大字形并被剖腹剜心表示

什么意思时，许多人就会怀疑他的解释的权威性了。萨林斯宣称，对于那些在500年前就终止了哀号的祭品们关系重要的是，他们是圣餐的一部分而不是寻常餐饭的一部分。萨林斯写道，把西方那种食人俗一类的范畴强加于这些高度神圣的仪式上，"是实证主义的行话"。他接着写道：那不是食人俗，那是"最高形式的圣餐仪式"——好象圣餐仪式并非也是西方的概念，好象把人祭贴上"圣餐仪式"的标签，就把黑曜石刀和人肉点化成我们认不出哪是利刃哪是有营养的东西似的。我们当然得设法理解为什么人们会认为他们要按他们的方式行事，但我们不能停止在这种理解上。我们必须保留不相信他们的解释的权利。我们特别要保留不相信统治阶级的解释的权利。那种声称吃掉一些人是出于对所有人的幸福的关心的统治阶级没有讲出全部真相。那种除了使统治阶级的这一观点貌似言之有理而别无所为的人类学既无益于科学也无益于道德。阿兹特克的食人俗是食人者的而非被食者的最高形式的圣餐仪式。对于被食者来讲，它不仅是食人俗，而且是最高形式的剥削（即使是资产阶级也没有去吃工人的肉）。如果用这种词语来描述人类的关系就是实证主义的行话的话，愿实证主义千秋万岁。如果向不平等和剥削的起因的神秘化做斗争就是人类学的话，愿人类学千秋万岁。

把戏的名称

回答本丢·彼拉多[①]提出的"什么是真理？"这一问题的一个诱人的答案一直是：任何能够说服人们去相信的东西。如果我们接下来继续深思"什么能说服人们去相信？"这个更深一层的问题，那么

① 本丢·彼拉多系犹太的罗马总督，在任期为公元26—36年。——译者注

迟早会有一些生性急躁的人回答说："强权"。使人们去相信的能力根源于使人们去服从的能力之中。我们不是认为真理是从斗争中被不断地创造和再创造出来的吗？因此，蒙昧主义反复端出的答案不在于论证的力量，而在于枪炮、监狱和拷打。如果真理不能被发现，它就经常被强加上去。

照"马克思主义的"社会主义者巴里·辛迪斯和保罗·Q·赫斯特——他们相信"在亚洲或别的地方发生或存在过的任何事情"都永远不能建立起象亚细亚生产方式这类概念的正当性——的说法，历史的真理对于实践是毫无用处的。

> 马克思主义，作为一种理论的和政治的实践，不能从它与历史文献和历史研究的联系中得到任何收获。历史的研究不仅在科学上而且在政治上也是毫无价值的。①

关系重要的是现在，不是作为历史的客观产物而是作为"当前形势"的政治斗争的客体：

> 历史使什么是马克思主义的理论和政治的实践的首要客体这一问题无法辨别。它打乱了作为马克思主义真正核心的理论分析和政治活动之间的必然联系。②

这是不祥之言。如果我们以政治鲜明的名义向蒙昧主义投降，我们就是向那一小撮暴虐成性者的头脑中存在的野蛮的真理观点投降，那些人最懂得怎样让人们去相信事实就是虚构而虚构就是事实。除非到了那个时候，即人类学家重新获得了对于科学的客观

---

① 巴·辛迪斯和保·Q·赫斯特：《前资本主义的生产方式》，伦敦，劳特利奇—保罗出版社1975年版，第312页。

② 同上书，第313页。

性的某些尊重，并且通过对行为与思想、主位方面与客位方面、经验的陈述与非经验的陈述、主观的看法与客观的看法、事实与虚构以及理论与实践的区分来证明这种尊重——除非他们不再沉湎于存心地煽动一切狭隘的偏见、为任何政治怪念辩护并将一切物质关系神秘化的花言巧语，否则，他们的把戏的名称就会是一个无知和压迫的新时代的名称。

象阿尔文·古尔德纳那样地主张"客观性是人们在他们的爱的能力受到挫伤之后奉给自己的补偿"，就是要否认真理既可以是客体又可以是表达爱的手段。在真理和爱之间树立起一道障碍就是肆意地贬低和限制人类的本性。对很多人——但是还不够多——来讲，客观性是通向二者的途径。

性的某些尊重，并且通过对行为与思想、主位方面与客位方面、经验的陈述与非经验的陈述、主观的看法与客观的看法、事实与虚构以及理论与实践的区分来证明这种尊重——除非他们不再沉湎于存心地煽动一切狭隘的偏见、为任何政治怪念辩护并将一切物质关系神秘化的花言巧语，否则，他们的把戏的名称就会是一个无知和压迫的新时代的名称。

象阿尔文·古尔德纳那样地主张"客观性是人们在他们的爱的能力受到挫伤之后奉给自己的补偿"，就是要否认真理既可以是客体又可以是表达爱的手段。在真理和爱之间树立起一道障碍就是肆意地贬低和限制人类的本性。对很多人——但是还不够多——来讲，客观性是通向二者的途径。

性的某些尊重，并且通过对行为与思想、主位方面与客位方面、经验的陈述与非经验的陈述、主观的看法与客观的看法、事实与虚构以及理论与实践的区分来证明这种尊重——除非他们不再沉湎于存心地煽动一切狭隘的偏见、为任何政治怪念辩护并将一切物质关系神秘化的花言巧语，否则，他们的把戏的名称就会是一个无知和压迫的新时代的名称。

象阿尔文·古尔德纳那样地主张"客观性是人们在他们的爱的能力受到挫伤之后奉给自己的补偿"，就是要否认真理既可以是客体又可以是表达爱的手段。在真理和爱之间树立起一道障碍就是肆意地贬低和限制人类的本性。对很多人——但是还不够多——来讲，客观性是通向二者的途径。